Bh 41 276

Philos. Op. var. 256.

R

Der

Dialog.

Geschrieben

von

dem Grafen von Kalkreuth.

Ἐγγύα, πάρα δ' ἄτη.

Nürnberg,
bei Johann Leonhard Schrag.
1811.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Einleitung.

Ueber die Natur des Dialogs.

Alles Philosophiren hebt die Anschauung, als besondere wirkliche, auf, und aus diesem Grunde hat man häufig die Philosophie für eine bloße Zergliederungskunst des Denkens gehalten. Allein ein solches Aufheben der Anschauung, als wirklicher, ist nichts anders als Dialektik, eingeübte Fertigkeit, aber bei weitem nicht Kunst. Zwar ist die Fertigkeit unzertrennlich von der Kunst, die Dialektik von der Philosophie, indessen wird sich Niemand der Göttlichkeit der Kunst erfreuen, wenn er schon das Widerspiel der Gegensätze auflösend in sich selber, zu vernichten weiß. Denn jenes Aufheben des Wirklichen ist nicht etwa ein bloßes gründliches Vereinen, wobei allemahl ein versteckes Negative, als Thätigkeit, Leben oder Kraft stehen bleibt, sondern ein Sichselberdarbringen für die Aufhebung des leeren Wirklichen; nicht etwa eine bloße Leistung in der That, welches das allgemeine Kennzeichen der Fertigkeit überhaupt ist, sondern ein Wiederaufnehmen der That als einer Bedingten, in die Bedingung. Ich erkläre mich. Jedes organische Gesez ist von der Art, daß es, wenn erfüllt nicht gekannt, und also auch ungekannt erfüllt werden kann. Nichts als bloßes organisches, auch selbst nicht, als erkantes Gesetz besteht daher die Philosophie, sondern der vollendet beschriebene Kreis des Wissens, als das Objektive des Sichselberdarstellens

stellens ist in diesem Sichselberdarstellen, oder im Subjekt auch ein Thun, dergestalt, daß alles Wissen ausgehend von dem Praktischen, zu dem Praktischen auch wieder zurücke kehrt; dergestalt daß ein Thun nur ungeschaut werden kann, als wie Sollen. Hiernach ist also jedes von dem Praktischen ausgehende Wissen immer nichts mehr als bloße Wißenserscheinung, nur wenn diese Erscheinung, oder dieses schwebende Objekt, sich erst setzt und gründet in dem Praktischen, wird das Wissen wirklich und wahr. Die Kenntniß dieser Bedingung des Denkgesetzes ist so äußerst wichtig, und insbesondere vielleicht für das gegenwärtige Zeitalter, so daß, ohne dieselbe, alle Wirklichkeit mit einem Mahl ein Ende hat. Gespenstähnlich, und zum Gelächter treibt sich dann die abgezehrte Wissensgestalt noch auf der Erde umher, besucht hin und wieder einige gemüthlose Menschen, die in dem schauderhaften Dunkel ihres Seyns, und in dem regen Gewirre ihrer Einbildungen zuletzt vor sich selber erschrecken.

Nach dieser vorangestellten Warnung, die ich jedem Leser recht ans Herz zu legen wünschte, wollen wir, zur Einsicht in dem Bau des Dialogs, den sich vollendet beschreibenden Kreis des Wissens, das Objektive des Sichselberdarstellens, nun als ein Ganzes zu Folge seiner Entstehung aufzeigen, und wie jede Entstehung, als Handeln, denn Anfang und Ende hat, Anfang und Ende wieder in einander verschmelzen.

Jede Erscheinung, auch die benannt, Mensch, oder jeder Mensch, der lebt, zeigt sich, lebt versenkt in der Form; kömmt als Besonderes zum Vorschein auf dem ihr, oder ihm zugehörigen Orte der Form. Die Form durch Anschauen allein besteht. Mittelst derselben wird er, der

Mensch,

Mensch, erhalten, als Erscheinung. Getragen und schwebend in dieser Form ist nun das Leben des Menschen auch nur mittelst und mit der Form, dergestalt, daß er, gleich einem Tropfen Wasser im Strohm ströhmend mit fortgerissen wird. Der Tropfen Wasser ist mit im Strohm enthalten, von dem Strohm gar nicht zu trennen. Soll diese Erscheinung, Mensch, nun ihre eigene Kausalität, selbst freie Ursache sich aus ihr entwickelnder Folgen werden, so muß gleich wie der Tropfen auch geschöpft und hervorgehoben wird, um für sich das zu seyn, was er ist, ebenfalls der Mensch sich trennen von der Form, sich selbst setzen, und hinstellen. Dieser primitive Lebenshauch, dieses ursprüngliche Leben im Leben ist die Reflexion. Mittelst der Reflexion wird der Mensch Eins. Die ströhmende Form und der Tropfen Wasser sind nun von einander getrennt, jedes bestehend für sich. Der Tropfen ist ein intregaler Theil des Strohms, fließend gleich ihm, folglich auch ströhmend. Dem Tropfen ist daher gleichgesetzt der Strohm, beide fließen nun neben einander hin. Oder, ohne Bild: für den Menschen, der sich selber Kausalität geworden, ist die Natur nunmehr entseelt. Gleich ihm entwickelt sie sich nun formal; der Mensch aus sich, als erste Ursache, die Natur, als Folgeerscheinung ohne erste Ursache. Diese formale Entwickelungen sind ein Insichgehen, ein Selbstzurücktreten von der Eins, und werden genannt Abstraktion. Der erste Abstraktionsakt setzt den Menschen außer aller Verbindung mit dem Gegensatz, der zweite mit Satz und Gegensatz, und der dritte mit dem Setzen selbst außer Verbindung. Aus diesem dreimal wiederhohlteu Abstrahiren geht die gesammte Objektenwelt hervor, vermöge der absoluten Relation, oder des Grundaxioms aller Form, daß Objekt wird, was das Subjekt zurücktretend liegen läßt. Ein solches Hervorgehen heißt

Er-

Erzeugen, und was die Form überhaupt, oder die Eins in Einem erhält, das erzeugt früher die Abstraktion. In Allem, was erscheint, giebt es daher nur zwei Urideen, nemlich das Erzeugen und das Erhalten. Das Erzeugen und Erhalten zusammen, als das Selbst selbst, ἀυτὸ τὸ ἀυτὸ, stellt die absolute Form auf, die Form ist sonach kein hinzugefügtes Dritte, sondern nur die Erscheinung beider Verbundenen. Wird aber der formale Akt, Verbindung, getrennt gedacht von dem Verbinden, dergestalt, daß nunmehr vier Glieder denkend bestehen, und im Daseyn sind, so ist die Anschauung Drei. Dies ist die Quelle aller Trichotomie. Und überhaupt gilt die Regel, zu Folge der absoluten Relation, daß für die Erscheinung die Zahl der Glieder Eines Denkens, im Seyn immer um Eins weniger ist, als im Daseyn. Es ist neben dem Besonderen noch ein jedesmaliges Allgemeine, und umgekehrt. Das Allgemeine erfolgt aus der einen Uridee, und das Besondere aus der andern; wird das Besondere wieder allgemein, so wechseln die Ideen unter sich, denn beide haben gleichen Antheil bei der Entstehung des Objekts. Das Erzeugen, und das Erhalten sind sonach die wahren Stammeltern aller Objekte. Das Erzeugen, entstanden mittelst der Abstraktion erscheint als Kausalität, das Erhalten, entstanden mittelst der Reflexion, erscheint als Eins, zu Folge des bekannten Wechselspiels zwischen Subjekt und Objekt. Und somit ist denn auch jede einzelne urbildliche Idee, es sei das Erzeugen, oder das Erhalten in sich getheilt. Das Erzeugen trennt sich in Kausalität und Verstand. Der Verstand ist die zweite urbildliche Ideenform, abgebildet in der Ersten — er ist die Eins, das Erhalten in der Kausalität, als dem Erzeugen. Als solches ist der Verstand Produkt, das zurückgelaßne Objekt des Abstrahirens, mittelst der Abstraktion.

tion. Gleich ihr Schattenbild hat der Verstand daher auch die drei Momente der Abstraktion aufzuzeigen. Nämlich die Abstraktion vom Satz giebt den Gegensatz: die Form der Identität. Die Abstraktion von Satz und Gegensatz, die Form des Widerspruchs. Endlich die Abstraktion vom Setzen selbst, die Form des Absoluten. Diese drei sind für den Verstand reale Verstandesformen. Was die andere urbildliche Idee, das Erhalten, betrift, oder die Eins hervorgegangen aus der Reflexion, so zeigt sie zuvörderst sich in sich selber auf, sie erhält sich selbst, und ist sich daher selber Kausalität von sich selber, ist sich folglich erhaltend in Eins. Als sich erhaltend in Eins ist diese zweite Idee thätig, als Objekt thätig, und mittelst des Objekts, thätig, wird getrennt ein Subjekt innerhalb der Idee, wiederum nach dem mehr angeführten Gesetz, als Grundaxiom. Dem zu Folge ist die erhaltende Idee auch erzeugende, jedennoch nichts anders als Sichselber in der Succession. Was also den Verstand erhält ist das Zeugende in der Reflexion, was ihn aber erzeugt, ist die Eins in der Abstraktion, und der Verstand ist weiterhin die Eins in ihrer Kausalität, oder die Einszeugend die Eins, und mittelst der Eins alle Objekte. Die Eins zeugend die Eins heißt Realität, die Eins zeugend die Eins mittelst der Eins heißt Form.

Hiernach ist denn alle Realität Folge und Geist der Eins, alle Form sich selbst beschreibend in Sichselber. Was aber Folge und Geist eines Andern ist, ist ein Erzeugtes und setzt ein Erzeugen, was ferner sich selbst in Sichselber beschreibt, ist ein Erhaltenes, setzt ein Erhalten, und die beiden urbildlichen Ideen sind also erwiesen und gerechtfertiget.

Laßt uns nun sagen, die Form enthalte Alles, was ist, die Realität hingegen sei von Allem, was ist, der ideelle, nicht reelle Grund, so wird folgen, daß alle Objekte absolut leer, nichts enthalten als Realität. Die Realität ist sonach die zeugende Idee in ihrer abbildlichen des Erhaltens, und es ist angegeben der Grund, warum jene die erste, und diese die zweite genannt wird. Die eine und erste Idee des Zeugens ist nichts als lediglich dieses Zeugen selbst, und jeder, der sich etwas anderes darunter denkt, als dieses, denkt sich nicht diese Idee. Die eine und zweite Idee des Erhaltens ist nur dieses Erhalten eben selbst, und nichts als dies. Nun ist das Zeugen aber jener Akt der Reflexion, oder der Selbstursache, Kausalität: er muß vollzogen, vollbracht werden durch den Menschen, gleichwie der Mensch Athem holend lebt. Und dieser Akt heißt jetzt nach der sich zeitig aussprechenden zweiten Idee, das absolut Praktische, göttlicher Wille. Wie er sonst hieß, und andere, verfloßene Zeiten ihn nannten, ob Tugend, das höchste Gut, oder irgend anders, ist keine hieher gehörige, obschon anderwärts genugthuend zu beantwortende Frage. Die Sache wollen wir ja nur andeuten, nicht Worte erklären. — Das Erhalten ferner ist nichts, als das zeitige Eingreifen der Form in Sichselber, folglich ist, und klebt an der Form nichts als ihre eigene Construktion. Das Besondere des Objekts ist nicht ein Besonderes der Construktion, sondern ein Besonderes in der Construktion, sonach an seinen ihm zugehörigen Ort zu stellen, und diese Stellung an seinen Ort ist Alles, was das besondere Objekt ist.

Hier endigt sich nun aber, nach der Natur des Geistigen selbst, dieser erste Theil der Deduktion. Anhebend mit dem Satz, daß jede Erscheinung in die Form versenkt

senkt ist, in derselben ihren Ort angewiesen erhält, schließt die Deduktion wieder mit dem zweiten Satz, daß jedes Besondere seinen Platz finde und habe in der Construktion, nunmehr gleichgesetzt mit der Form.

Diese hier weiter zu entwickelnde Construktion ist nun zu erblicken an jedem freien, geistigem Werke, welches als nämlich das Begreifen selbst, von dem Verstande begriffen werden muß. Das Begreifen, als begriffen, ist alsdann Kunst, sonst ist jedes Werk der Kunst oder Natur nur die aufgestellte vollkommene Form selbst, welche von dem Ideellen für das Anschauen zurück strahlt. Die Reflexion, Eins im Objekt, erfindet sich Eins an dem Werke, und es ergötzt sich der Mensch daher in dieser Einheit der Eins. Die Eins wird ihm wirklich, und der Genuß an den Werken der Kunst oder Natur (der Unterschied zwischen beiden liegt bloß in ihrem Bilden durch eine in der Gegenwart bestimmten, oder unbestimmten Ursache) läßt sich zurückführen auf die wahre Wirklichkeit, von der alles Leben ausströhmt, nämlich auf das Sichselberdarstellen in dem freien Begrif. Nun ist der Verstand, als Form, die Eins zeugend die Eins, mittelst der Eins. Diese dreimahlige Wiederhohlung der Eins ist bereits erwiesen. So auch, daß die Eins die Zwei, als Reflexion, in sich aufnimmt. Folglich, als Aberscheinung enthält die Construktion Sechs Glieder, wovon jede Zwei Eins sind, aber auf zwei verschiedene Arten wieder Eins, zu Folge der beiden urbildlichen Ideen. Entweder Eins, als Erhalten, oder Eins, als Erzeugen, entweder coordinirt, oder subordinirt. Zweimahl ist die Eins erzeugend, einmahl nur erhaltend, und das daher, weil die Kausalität, bestehend aus zwei Gliedern zweimahl verwechselt gesetzt werden kann, je nachdem das eine oder

das

das andere Glied des Wechsels vorsteht, und selbst dieser Wechsel ist herbeigeführte Folge der erhaltenden Idee. Also die erhaltende Idee fordert den Wechsel der Glieder, und setzt die Kausalität doppelt. Die Frage ist nun nach der Reihfolge der dreimahligen Eins, zweimahl zeugend und einmal erhaltend?

Eben wie die Idee des Erhaltens bewirkt den Wechsel, indem sie sich nur erhält in der Eins durch die Eins, so wird die Idee des Erzeugens Rechenschaft geben von der Stellung der Glieder.

Das erste Abstrahiren setzte die Subordination der Form unter die Realität, das zweite Abstrahiren coordinirte beide, und das letzte Abstrahiren unterwirft die Realität der Form. So für die Erscheinung. Das Erzeugen wird sich abbilden in der Idee des Erhaltens. Von der Kausalität, als Eins, wird zurückgetreten, daher wird Objekt das Erhalten, die Coordination der Glieder — erzeugt wird das Erhalten. Die Eins ist aber auch ein Wechsel. Die Eins ist das Objekt der Kausalität. Die Coordination ist demnach wieder Kausalität von sich selber, als solche tritt sie zurück von sich selber, und Objekt wird das Erzeugen, die Subordination der Glieder. Dergestalt ist die Idee des Erzeugens, als Objekt, vermittelt durch die Idee des Erhaltens, erzeugt durch das Erzeugen als Erhalten, oder als Eins. Das ist, das Subjekt Erzeugen zu diesem Objekt, Erzeugen, hält sich nur in dem Erhalten als Objekt zu jenem Subjektobjekt, vermöge des Wechsels im Erhalten, oder der Eins.

Hiemit ist aber die andere Hälfte der Deduktion zu Ende, und die Eins ist auch real, als besondere, aus der Eins abgeleitet.

Oder mit Rücksicht auf die vorgelegte Frage, die Stellung der sechs Glieder besteht darin, daß die erhaltende coordinirte, vermittelt durch die Kausalität im Wechsel, die Mitte einnehmen, zu Folge der Subordination oder der Realität, oder dem Erhalten in der Kausalität. Die coordinirten Glieder folgen sich aber unmittelbar, weil sie als wieder Kausalität von den nächsten Gliedern, wieder erfordern die Subordination. Ueberhaupt das Erhalten im Erzeugen bestimmt die Nacheinanderfolge der Glieder, die Stellung aber, oder die Aufeinanderfolge bestimmt das Erzeugen im Erhalten mittelst des Erhaltens, oder die Eins zeugend die Eins mittelst der Eins. Diese hier bewiesene Stellung der sechs Glieder der Construktion ist also Form überhaupt, nothwendige; weil aber die Form, als erhaltende Idee nur zeugend sich erhält, so tritt hinzu ein siebentes Glied, oder das an sich untheilbare. Aus Sieben besteht daher das gesammte System der Glieder einer Construktion, oder allgemein ausgedrückt, jede Zahl, die zusammengesetzt ist aus einer in sich theilbaren, und untheilbaren (Primzahl) ist eine Systemzahl.

Dieser, nur durch sich selber theilbaren, oder Primzahl, wird nun auch ihre Stelle anzuweisen seyn.

Jegliches Paar Glieder ist, als je Zwei, in sich formal getheilt wegen der absoluten Relation der beiden Ideen unter sich; die untheilbare Zahl ist Eins. Erhalten und Zeugen fließen zusammen in sie. Folglich nur Eine als Eins steht sie in dem System in der Mitte des in sich wechselnden Einen, oder der Coordination. Mit andern Worten: die Eins stellt sich deshalb in die Mitte, weil das Anschauen, während des Anschauens, nothwendig in Zwei zerfällt, das unterliegende Handeln trennt sich, als

Gegensatz, von dem Objekt, Anschauen, und sowohl Subjekt, als Objekt sind gegliederte Ganze.

Bei einer größern Systemzahl als Sieben werden die subordinirten Zwei der Kausalität, formal im Verstande, und durch den Verstand vermehrt durch Drei. Stets entstehen daher zwei Glieder zugleich, oder stets ist die Zahl grade. Daher beharrt das Charakteristische der Systemzahl. Die beiden coordinirten, unvermehrbaren Glieder, und die nur durch sich selber theilbare Zahl, zusammen also eine ungrade zu jener graden Zahl gerechnet, geben an, das beständige Schema der Systemzahl.

In dem System an sich ist kein Wechsel. Aller Wechsel vom Pro: zum Regressiven, und umgekehrt, geschieht nur in der Coordination der Glieder. Wird von den coordinirten Gliedern angezählt, so ist die Reihe der subordinirten abnehmend, hingegen ausgehend von den subordinirten ist die Reihe wachsend. Oder mit andern Worten, welche von den beiden Ideen zuerst wirkt, das Erzeugen oder das Erhalten, dies bestimmt das Pro: oder Regressive der Reiheglieder, denn in ihrer Wechselrelation ist keine Idee, weder erste, noch zweite. Daher läuft denn auch jede Nothwendigkeit in zwei Aeste auseinander, jede Reihe der Glieder ist doppelt determinirt, als endliche, zum Wachsen, oder zum abnehmen, ja in der absoluten Relation, oder unendlich gedacht ist zunehmend das Abnehmen, und abnehmend das Zunehmen zugleich, und eben aus diesem Grunde wird das sinnliche Ganze erhalten. Der Wechsel demnach besteht in der Coordination, und Subordination selbst. Trift dasselbe nicht wieder ein, so ist das Coordinirte subordinirt, ein Ganzes der Darstellung ist aber ewig Dasselbe. Denn in der Wahrheit

liegt

liegt immer die ganze Vor- und Nachwelt, und die Kunst besteht nur darinn, die Bilder alle vorüberzuführen, und den Stamm des ganzen Gebildes zu bezeichnen. Aber eben weil dies Beharrende dem Wechselnden entgegengesetzt ist, spricht sich der Wechsel als Objekt in allen Dingen aus, er wird permanent. Oder umgekehrt, weil sich ausspricht in allen Dingen der Wechsel ist das Beharrende und das Wechselnde wechselnd. Denn also ist die Form der absoluten Relation, aus der das Relative erst hervorgeht, und jeder Beweis in Betreff des Endlichen dreht sich nothwendig im Kreise. Die Kreisschwingung liegt in der absoluten Relation, als eines Beharrend wechselnden und dem, welchem ein enger Verstand gern entfliehen möchte, muß eben absolut nachgestrebt werden, um mittelst eines bewußten Gebrauchs der Kreisbewegung alle Dinge mit einem möglichen Kreis zu umziehen. Kreisbewegung und Construktion ist gleichbedeutender Ausdruck. Wenn ein Unendliches endlich wird, so geht aus von dem Absolutendlichen, gleich dem reinen mathematischen Punkte, eine gleichzeitige, sich entgegengesetzte Bewegung, zeugend und erhaltend zugleich. Eines und das Andere nur in Wechsel, in endlich verschiedener Rücksicht. Rücksicht, wenn ausgegangen wird von der Kausalität, vordringend hingegen, wenn von der Eins. Nun ist aber das Objekt der Eins das Zeugende, folglich ist vordringend alles Erzeugte. Ferner ist das Objekt des Zeugens das Erhalten. Demnach bildet das vordringende Erhalten den Kreis. Diesen Kreis nennt die Sprache ein Nothwenden. Die Nothwendigkeit ist das Objekt jenes Subjektobjekts.

Derjenige also, welcher erfand das absolute Gesetz der Construktion, erfand zugleich die Nothwendigkeit, und alles Nothwendige der Dinge ist nur vermittelst dieser Construk-

Construktion da, und besteht in ihr auf seiner ihm, dem Nothwendigen, angehörigen Stelle. Diese Stelle ist des nothwendigen Dinges Besonderheit, und außer dieser seiner Besonderheit ist das Ding nichts.

Hier ist nun erreicht das Ziel der ganzen Deduktion. In dem ersten Theil derselben ward erwiesen:

1) Daß jedes Ding als Besonderes seine Stelle habe in der Construktion.

In dem zweiten Theil ferner:

2) Daß die Construktion, als besondere überhaupt sei.

In dem letzten Theil aber:

3) Daß die Besonderheit des Dinges in der Construktion das Ding überhaupt sei.

Und dies ist der eine, einfache und ewige Gang alles geistigen Bewegens im Geistigen, daß zuerst die mittelst des Anschauens in zwei auseinander fallende Glieder Eines Denkens durch fortgesetzte Reflexion so lange gegenseitig auf einander bezogen werden, bis die Gleichheit derselben eintritt. Dann ist das eine der beiden Glieder zurückbleibend, wieder aufgegangen in das andere, repräsentirt Eins, Objekt in dem Zweiten; dann ist der Gedanke durchsichtig geworden. Die Gesammterscheinung der geistigen Thätigkeit, oder was wir Natur; Form, Idee, Construktion, Kreisbilduug, und Nothwendigkeit nennen — jeder einzelne Ausdruck nur abweichend als besonderes von dem allgemeinen Begriff, nämlich Natur, wenn die That nicht getrennt ist von der Form; Form, wenn gar keine Rücksicht genommen wird auf das Besondere; die That; Idee, wenn von der That die Form ausgeht, und wieder auf sie zurückkehrend sich schließt; Construktion, eine wirkliche ausgehende Form von der Idee; Kreisbildung,

dung, das Reale dieses Ausgehens der Form von der Idee; Nothwendigkeit, das Formale von der ausgehenden Form — die Gesammterscheinung der geistigen Thätigkeit, sage ich, wird demnach seyn, sich sammelnd durch zwei subordinirte, sich haltend in zwei coordinirten, sich zerstreuend wieder in zwei subordinirte Glieder Eines Denkens.

Was denn nun diese allgemeine Form der Nothwendigkeit an sich trägt, ist ein Bestehendes, ewig sich erneuerndes, ist seelig und wahrhaft göttlichen Ursprungs. Dergleichen sind alle organische Naturprodukte, alle Werke ächter Kunst, alle periodischwiederkehrende, kreisähnliche Bewegungen am Himmel und auf Erden. Was hingegen, sich entziehend dem Begriff von Ordnung, nur herumläuft auf fremden, ihm zugegebenen Antrieb ist ohne wirkliche Zeit, nur zeitig da, und das zeitige Daseyn (Zeitigdaseyn) an sich weder vergänglich noch unvergänglich; besteht nur um des Ganzen willen, aber nicht als Ganzes.

Eine von jenen wahrhaften Erscheinungen göttlichen Ursprungs ist denn auch der philosophische Dialog überhaupt. Er ist die gereifte Frucht einer sich selber in ihrem Organismus erkennenden Philosophie. Der Wortbedeutung nach, ist der Dialog ein Durchsprechen, ein zeitiges Durchführen der Idee, (denn das heißt λόγος,) eine belebte Idee, folglich sich drehend in seinem eigenen Kreise. Was daher die Gestalt des Dialogs betrift, so ist derselbe ein Bild des erzeugten Erhaltens, der reinste Abglanz der einen und nur in sich vollständigen synthetischen Methode. Das Erzeugen, als Grundton des ganzen Werks, ist aufgegangen in die Gestalt, und das Erzeugte

zeugte ist eben nur das Besondere aus dem Erzeugen. Dem zu Folge wird der Leser oder Hörer denn auch zu dem Dialog mitbringen müssen, nicht aus ihm heraushohlen wollen, den Geist. Denn was mit Geist empfangen ward, kommt auch nur durch den Geist wieder ans Licht. So lange daher das Subjekt noch mit dem Gegenstande verschränkt und verwachsen ist, findet der Dialog weder Haft noch Halt an dem Leser. Das Werk und dessen Beschauer erscheinen strebend nach entgegengesetzter Richtung. Der letztere antithetisch auslaufend, verlangt sich zu stützen auf Satz oder Gegensatz, das Werk hingegen erheischt, daß die Gegensätze aufgehoben, und es, für gleichsam schwebend, erkannt werde, denn nur alsdann ist das endliche Subjekt des Beschauers wieder frei.

Nach dem Begriff der Natur überhaupt, die eine vierfache, eine absolut verwirklichte Relation in einer nicht verwirklichten ist, so daß ein möglich freies Subjekt nur formal in derselben besteht — wird die Untersuchung der Natur des Dialogs folgenden Gang nehmen.

Zuerst ist nöthig den Begriff des Sprechens zu bestimmen; denn das Sprechen ist die erste Naturverwirklichung ohne Zuthun des freien Menschen.

Dann zweitens ist der Sprachtrieb an sich nachzuweisen, als ein stätiges, nothwendiges Streben dem Analytischen in der Analyse zu entfliehen. Dieses Streben gleicht einer Spirallinie, und das Ende desselben nennen wir das Resultat.

Drittens, das wirkliche Sprechen bezieht sich nicht allein auf ein Etwas sagen, wie in dem gewöhnlichen Gespräch, sondern das Sagen ist gleich der Kunstidee in dem

Spre-

Sprechen absolut zu idealisiren, so und dergestalt, daß der Sprechende all' sein Sagen sprechend ausgesprochen. Dies ist die besondere Natur des Dialogs.

Viertens ist die Form des Dialogisirens als bestimmte abzuleiten. Diesem vorgeschriebenen Gange folgend, wollen wir versuchen jeden einzelnen dieser Abschnittspunkte der Reihe nach möglichst ins Licht zu stellen.

1) Begriff des Sprechens.

Der Begriff überhaupt bindet zwei in Eins durch das Eine. Die Besonderheiten aber eines Begriffs sind vermittelt, und in dieser ihrer Vermittelung nur geschieden: verschieden hingegen, wenn sie aufgezählt werden an dem thätigen Subjekt. Daraus folgt, daß jede Besonderheit eines Begriffs, leer als Natur, nur Gehalt bekömmt in Betreff eines gehaltigen Subjekts, welches frei, immer Eins und Ebendasselbe bleibt. Ein vermöge der Relation zurückgeworfenes Thätige vermittelt das Anschauen, wenn das Subjekt heraustritt, und das bestimmte Anschauen, oder Objekt, geht erst hervor, nachdem das Subjekt sich wieder von der Handluug des Heraustretens geschieden. So weit ist Alles Naturgang. Hinterher aber, wenn diese Scheidung vollkommen geschieht, dergestalt, daß das Subjekt auch hier nicht, etwa als Element, beharrt, so wird absolut frei das Subjekt, und erhält die Vorstellung von dem Organismus alles Seyns. Nun entstehen besondere Naturen mittelst des Gebrauchs der allgemeinen Natur: besondere nämlich, als endliche Enden eines Unendlichen.

Welche besondere Natur ist denn nun das Sprechen, in Betreff eines freien Subjekts?

Geschieden, als vermittelt, ruht das Sprechen auf den ersten Lebenslaut, den als bestimmbar ins Unendliche die absolute Relation erfordert. Verschieden, als aufgezählt an dem thätigen Subjekt, ist das Sprechen Fortbestimmung in dieser seiner nothwendigen Bestimmbarkeit, folglich reiner Bildungsstoff. Als Bildungsstoff ist der erste Lebenslaut Aussprache, und das Ausgesprochene Bildung. In Beziehung auf die absolute Relation, oder von der Seite der Natur, ist nun ferner diese Bildung Bild, in Betreff des selbstfreien Subjekts aber Begriff. Der geschlossene Begriff ist aber Anschauung und die Anschauung ist Bild. Demnach entsteht ein Wechselspiel zwischen dem Begriff und dem Bilde, und dieses Spiel heißt Sprechen.

Das Sprechen, als eine Naturverwirklichung besteht rein in der Form, durchbricht daher das Gesprochene nicht absolut diesen Kreis der Natur, so ist der Sprechende, und wenn er ewig spräche, absolut nicht gegenwärtig gewesen beim Sprechen. Die Natur hat eine organische Sprachmaschine in ihm aufgestellt, die murmelt, und zischt, und lispelt, gleichwie die Woge rauscht, das Blatt säuselt, und das Erz klirrt. Der Mensch hiebei ist nur, wie überall, auch nun, als das vollkommenste Muster eines vermittelten Lebens anzusehen.

2) Der Sprachtrieb an sich.

Dem Begriff eines Triebes liegen alle vier Endpunkte der absoluten Relation zum Grunde. Der formale Trieb wohnt eigentlich in dem Verstande, und ist der Verstand, der reale hingegen ist das Organische in Eins, welches wir Natur zu nennen pflegen. In dem Verstande ist etwas geeiniget, und das ist Natur, in dem Verstande ist etwas

ge-

getrennt, und das ist Erscheinung. Bei der real, als Realität, begriffenen Natur, welches etwa die Natur, als Kraft, bedeuten kann, ist weder etwas geeiniget, noch etwas getrennt, sondern die Natur einiget selbst im Trennen, und trennt sich im Einigen. Vermöge des Organismus der Natur trennt sich in sich daher der Verstand, ist folglich Eins, ohne daß er es bemerkt, und auf dem Grunde dieser Einheit, als Objekt, trennt er ferner fort, ohne sich je zu finden. Spinnend gleichsam, verspinnt sich der Verstand selbst in sein eigenes Gespinnste. Es sind daher aufzusuchen in dem thätig gedachten Verstande alle vier Endpunkte der absoluten Relation: zwei versteckt, und zwei bekannt. Die bekannten sind: der Widerspruch, die versteckten sind: die Consequenz. Der Verstand ist folglich als ein Trieb aufzuführen, welcher mittelst des Widerspruchs zur Consequenz strebt. Zugleich ist der Verstand, als formaler, ein endlicher Trieb, nirgends findet der Verstand daher Ruhe, noch Rast. Die letzte Consequenz treibt ihn auf den Widerspruch, und der erste Widerspruch wieder auf die Consequenz. Tritt demnach der Verstand, als das Vermögen der Begriffe in die Sprache ein, so wird die Consequenz zum Bilde, und zum Begriff der Widerspruch. Ueber das ganze Erdenrund entsteht nun ein unauslöschliches Geschwätz, welches, unter der Asche fortglimmend bestanden hat von Anbeginn der Welt, und bestehen wird so lange das Erschaffene dauert. Es herrscht ein vollkommenes synthetisches Band zwischen der Bewegung und der Beweglichkeit, und mit der verwirklichten Lebenswärme wird die Schöpfung laut. Jedes Thier aber spricht verständlich für seinen Kreis, der Mensch allein verständlich für den Verstand.

3.) Das wirkliche Sprechen.

Viel sprechen, und nichts sagen, ist der eigenthümliche Charakter des Verstandes, und zugleich, da der Verstand absolutes Organ des Verstehens ist, die Beschreibung jeder bestehenden Sprache. In jeder Sprache, sie sei ausgebildet, oder nicht, ist die Antinomie des Verstandes zeitig und formal erschöpft, denn als Verstandesobjekt würde die Sprache sonst gar nicht bestehen. Gleichwie das Werk der Kunst ein Bildchen, εἰδύλλιον, des absolut Praktischen im Objekt ist, ist die Sprache, als Ganzes, der zurückgebliebene Abdruck der Verstandesthätigkeit. Jede Sprache enthält die Kreuz- und Queerzüge des Verstandes, und gleichwie mancher Strich der Erde in der Geschichte bekannter ist, als der andere, so sind auch die Sprachen mehr oder weniger merkwürdig. Dieses lediglich formale Bestehen der Sprache macht sie eben geschickt für den Gebrauch, als wozu der Sprechende sich hingezogen fühlt. Ich sage der Sprechende, weil derselbe von den antinonischen Kreisen sich immer mehr und mehr befangen, wie durch Schraubenkraft genöthiget sieht, sprechend einzugehn in sein Sprechen. Die zum Bilde werdende Consequenz und der aus dem Widerspruch entstehende Begriff besprechen sich unter einander im Widerspruch, der Sprechende hat weder Ruhe noch Rast, und ist bemüht, das neue Bild durch Worte dem Worte einzuverleiben. Die Sprache überhaupt ist sonach das Einverleibte des Bildens n der Idee, und als Einverleibung übereintreffend mit der Natur. Die aufgelöste Antinomie des Verstandes ἄρθρον, articulus, hebt das neue Bilden im Bilde hervor, und alles Sprechen, als Sprache, nimmt die Richtung auf das Erzeugen, oder auf das Erhalten, mit einem Wort, auf das Geschlecht. Das Sprechen an sich ist nichts anders als ein Erzeugen aus dem Erhaltenen,

und also seiner Natur nach ewig. Wer nichts erzeugt, sagt nichts, so lange spricht nur die Sprache aus ihm, und der Gedanke, eine universelle Sprache zu erfinden, ist eben so viel, als selbst innerhalb der Natur die Natur meistern, oder alles Sprechen aufheben zu wollen. Ist der formal Sprechende aber kräftig und nicht leicht zu ermüden, so durchspricht er sein Sprechen mit Lust, und nebst der Sprache entwickelt sich ihm zugleich der Verstand, denn beide gehören, wie Objekt und Subjekt, zusammen. Allmählich wächst ihm dann die Kunstfertigkeit, bewirkt und vermittelt durch das Bemühen, bald sein Sprechen zu verstehen, bald das Verstandene zu sprechen. Jenes und dieses, sich wechselseitig gegen einander entwickelnd, lehren ihn den freien Gebrauch der Sprache kennen, und seine Freiheit wird ihm in der Freiheit kund. Jtzt ist der Sprachkundige Sprachkünstler geworden, fähig und vermögend, nicht allein die Sprache, sondern in der Sprache zu sprechen. Denn der Gebrauch des Worts als Erscheinung ist doppelt, einmahl, als stehengebliebener Begriff, dann auch, als Bild, im freien Bilden. Mittelst des Anschauens, als eines Endlichen des Handelns, und mit dem Anschauen wird das Endliche begränzt. Dieses Endliche ist Objekt in Beziehung auf das Unendliche, als wirkliches Handeln, Objekt durch ein Anschauen auf ein Angeschautes. Es ist ein Wortobjekt, lediglich ein Naturbild, anmuthend ein Verwirklichen, besteht es in dem Uebergange von der Möglichkeit zum Vermögen. Dieses Wortobjekt nenne ich den stehengebliebenen Begriff, und folglich ist es nichts anders, als das Entspringen der Idee des Erzeugens, aus der Idee des Erhaltens, so unerforschlich, seinem absoluten Wesen nach, als etwa die Ursache des eintretenden Lichts. Nur durch die Stellung des Worts unter Wörter wird das Wort erst begreiflich.

Hat

Hat sich der Sprechende nun selber nicht begriffen, so stehen nur Wörter, aber nicht Wörter sind gestellt, als Worte. Für einen Andern außer ihm sind solche Wörter dennoch, durch Auffindung des Orts zu construiren. Das lösende Wort, aus dem alle diese Wörter entsprangen ist alsdann ein Porisma, quo aliquid proponitur investigandum. Der Sprechende selbst hat also nicht gesprochen, sondern ein Anderer muß erst für ihn sprechen, muß für diesen Unmündigen das Wort nehmen. Hat der Sprechende hingegen das Problem construirt, so ist er Künstler, und alle seine Wörter werden zu Worten, zum Bilde, und das Bild verwirklichet die Wirklichkeit. Nunmehr hat das Wort seinen eigenen Zauber, alles Formale und Successive in Anspruch nehmend, zur Hinstellung eines vollkommenen Begriffs, und zu dieser Absicht soll überhaupt nur gesprochen werden. Begriff und Bild sind demnach mittelst der Idee unzertrennlich Eins. Die Idee ist als Bild der Umkreis eines vollständigen Denkens, eines Denkens, das sich dreimahl fortbestimmt und zuletzt, als in sich aufgelöst, schwebend gehalten wird. Für eine philosophisch-künstlerische Bearbeitung sind daher auch nur solche Begriffe brauchbar, welche sich gründen auf das Anschauen eines absolut Praktischen, auf ein Handeln, welches nur der, nach allen Seiten zu, freie Geist vermag. Das Objekt trägt sich selbst, und die Beziehung des Mittelpunkts auf den Umkreis liegt in dem Innern versteckt. Ein solches durch Sprache und Kunst belebtes Ganze eines freien Begriffs ist nun der Dialog.

4) Die Form des Dialogs überhaupt.

Gleichwie die mathematische Figur nichts anders ist, als Raum, gedacht unter bestimmter Einheit der Bedingungen, so ist auch der Dialog ein freihervorgebrachtes,

für

für sich bestehendes Werk, welches auf dem Meere wechselnder Gedanken umhertreibt, wie eine Arche. Das Wesen des Dialogs besteht in der Construktion, und außer der Construktion ist er nichts. Alles übrige, als Einbildung, Verstand, und Vernunft, ist herbeizuschaffendes Bauzeug, und Sprache die mechanische Kraft, welche die Massen bewegt. Beschreiben wir daher seine Construktion, so ist das Feste und Haltbare in ihm für die Erscheinung bezeichnet. Was die innere und äußere Besonderheiten einzelner Dialogen in einem System betrift, so wollen wir selbige zuletzt in wenigen Worten angeben, und das Ganze der Untersuchung damit beschließen.

Zu Folge der Aufstellung der Idee, als der belebten Begriffsform, besteht der Bau des Dialogs aus drei, unter sich verschiedenen Wirkungen. Die erste, als gränzend an das weite Gebiet des Materiellen in der Vorstellung bezieht sich auf die Entdeckung des Objekts, und ist so lange abhaltend alles Fremdartige, hindrängend, κατασροφικώς, bis das Objekt sich fügt in dem Begriff, und zu dem Begriff wo sie denn definitiv, ὁριστικώς, erscheint.

Die zweite Wirkung, oder das zweite Thathandeln sucht das Band auf, durch die der nun gefundene Begriff mit allen übrigen Begriffen zusammenhängt, und läßt dasselbe unverknüpft liegen. Dieser erste Theil des zweiten Abschnits besteht in der absoluten Verstandesform, als dem leeren Schein, und ist nur mit dem dazugehörigen andern Theile, als der eingreifenden Bestimmung, ein Ganzes. Zu allem Aehnlichen gehört noch das Besondere, wodurch das Aehnliche ähnlich wird. Im ersten Theil ist der Dialog daher constitutiv, συντετάγμενος, im anderen construktiv, κατασκευάσικος. Dem hingeworfenen Bande ist zwar ein Gegenband zugefügt worden, und die

Ver-

Verknüpfung damit vollbracht, aber ohne allen scheinbaren Nutzen, denn die Verknüpfung knüpfet nichts Sichtbares, sondern ist allein um Ihrerselbst willen da, jedoch ist das Objekt hinfüro nur noch als innere Erscheinung aufzufinden. Daher heißt dieser ganze zweite Abschnitt, ἐπαγωγὴ, ingressus.

Die dritte und letzte Wirkung beschäftigt sich nun damit den Knoten wieder zu lösen, und das Gelöste jedesmahl, und in der Folge, aufzuzeigen. Der in und nach der That vervollkommte Begriff wird angeschaut in seinem Objekt, das Objekt geht hervor aus ihm, als einem ideell geschiedenen, geistigen Wesen. In so fern ist der Dialog diskursiv, διαβέτικος. Soll nun endlich und zuletzt dieses Diskursive dargethan werden in der erscheinenden Erscheinung; so wird Objekt und Begriff von einander getrennt aufgestellt, und wieder auf einander bezogen. Der Dialog zeigt dann, wie das Besondere sich aus dem Besondereu sorterzeugt, und ist in dieser Rücksicht, disjunktiv, διαζευκτικος. Nun knüpft sich das Ende wieder an den Anfang, das Besondere an das Allgemeine, die That an die Vorstellung, und beide verlieren sich in einander zur vollkommenen Abrundung des ganzen Werks. Denn die Rundung ist Folge des absoluten Freiwerdens des Ich, wodurch die Freiheit, als Objekt, stehenbleibend, dreimahl fortbestimmt, die kreisförmige Bewegnug für die Anschauung bildet. So viel von der allgemeinen Form des Dialogs!

Was nun seine innere und äußere Besonderheit, als wirkliche Erscheinung, noch anbetrift, so bezieht sich die innere (der Inhalt) auf die Stelle des Dialogs in der Ordnung des Systems: die äußere aber, theils auf seine scheinbare Ausdehnung, als Gestalt, theils auch auf sei-

ne Gestaltigkeit selbst, in wie weit sie aus dem Wesen der Sache fließt: und diese leztere, die Gestaltigkeit, wieder so wohl auf das scientifische, oder poetisch Mimische, Μιμηλὸν, der Personen, als auf die scenische Handlung selbst. Denn ein rein geistiges Werk hebt sich in sich selber auf, und, die innerste Wurzel seines Wesens ist ein bloßer Gedanke. Zuerst ist also der Begriff der Ordnung zu erläutern, als That, und als Anschauung.

Ordnung als That, ordo, ist, so bald Zeit, Raum und Geschwindigkeit auf sie abgebildet worden, ein Kreis, bestimmt in dreien Punkten, zwei ideell, und einer reell. Der Philosoph allein ist im Stande durch intellektuale Anschauung den reellen Punkt in sich, und außer sich, zugleich, zu setzen, den Mittelpunkt des Kreises in der Mitte zu finden, im Denken wird nur der Umfang, als das Objekt gedacht. In der Realität ist der reelle Punkt also gar nicht denkbar, sondern die Beziehung zwischen dem Ideellen und reellen ist ganz absolut, das Handeln bestehend im Handeln, sonach sich selber erzeugend.

Ordnung, als Objekt aber, ordinatio, ist die Beziehung von vier, wechselbestimmten Gliedern, wovon für die Quantität, oder im Feststehen der Anschauung, die drei ersten unbeweglich, das letzte aber beweglich erscheinen. Das Bewegliche ist die Wirklichkeit, und in diesem Sinne sagt Platon, die Wirklichkeit setze stets ein viertes Glied. Alle Wirklichkeit ist demnach zweimahl wechselbestimmt, ist Analogie, oder Proportion. Dieser Begriff ist brauchbar zur Interpolation der Glieder. Denn das vierte Glied ist einmahl durch sich subordinirt, und zweimahl durch zwei coordinirte Glieder bestimmt. Daraus folgt, daß in jeder zusammenhängenden Reihe von Objekten immer zwei Glieder zugleich zu interpoliren sind, je nachdem

dem die Realität und Form wechseln, das Ungrade und Grade alterniren. Die gleich Anfangs gegebene Regel, daß für die Erscheinung die Zahl der Glieder Eines Denkens im Seyn immer um Eins weniger ist, als im Daseyn, findet hier ihre Bestätigung; denn die Realität, oder das Ungrade, ist um Eins weniger als Zwei, das Grade, oder die Form, aber um Eins weniger, als drei. Das Fortschreiten ist sonach ein Vermitteltes von der Form und Realität, und dieses Vermittelte wird aufgezeigt in zwei Gliedern. Nennen wir die vier wechselbestimmten Glieder nun Zeit, Raum, Geschwindigkeit und Kraft, so werden sich in der Kraft, oder im Mittelpunkt des Kreises, zwei Glieder in Eins befinden; keine Kraft ist denkbar ohne Geschwindigkeit. Physisch nicht, nur mathematisch giebt es daher Kräfte. Kraft ist Ausdruck für die Geschwindigkeit, für das Quadrat der Tangente mit der Axe. Der gröste Kraftdurchmesser, oder die gröβte Geschwindigkeit liegt daher, als vereinigend zwei Glieder in Eins, in der Mitte eines jeden Systems, und eben weil er in der Mitte liegt, vereiniget er zwei Glieder in Eins. Kraftinhalt, und Stellung sind sonach gegen einander zu verwechselnde Ausdrücke, und ein System kreisender Kräfte ist nach der scheinbaren Gröβe ihrer Durchmesser zu ordnen. Nimmt der gröβte Kraftdurchmesser die Mitte ein, ist derselbe in der Stellung das mittelste Glied, so werden die beiden nächsten Glieder, als von ihm, subordinirt, und unter sich, coordinirt, abhängig, vermöge der Form, als das zwiefach Getheilte, auch scheinbar kleiner seyn, und als kleiner sich stellen zu beiden Seiten. Ich sage zu beiden Seiten, denn der Unterschied von der Rechten und Linken gründet sich bloß auf die Unterscheidung des Verstandes und der Anschauung, oder Natur. Von dem Verstande aus betrachtet, analytisch, ist die

größe-

größere Realität zur Rechten, von der Natur aus hinge-gen, synthetisch, ist die größere Realität zur Linken gestellt. Diese hier nachgewiesenen drei Glieder werden nun um zwei Glieder vermehrt, und diese letztern zwei, nur philosophisch wahr, heben den Unterschied von der Rechten und Linken gänzlich auf, denn als die beiden auslaufenden Enden schließen sie in fünf Gliedern das System real. Wächst das System für die Erscheinung in der Form, zu sieben Gliedern an, so stellen sich, nach dem Grundsatz der Inter-polation, diese zwei hinzukommende Glieder wieder zu bei-den Seiten zwischen dem letzten und nächsten Gliede von dem mittelsten, dergestalt, daß das vorletzte Glied immer das wachsende bezeichnet.

Dieser aus dem Denkgesetze, bildend im Bilden, abge-leiteten Ordnung sind denn nun auch alle Dialogen in ei-nem System und jeder einzelne für sich dergestalt unter-worfen, daß eines jeglichen Inhalt seine Stelle, und ei-nes jeglichen Stelle seinen Inhalt angiebt. Das Ethische, Ἔθος, als bestehend aus fünf realen Gliedern hat offenbar an sich den größtmöglichsten Durchmesser, ist Eins, und selbstständig durch absolute Beziehung, und nimmt in sofern in jedem Dialogensystem die Mitte ein. Zur linken und rechten schließen sich an, die Gespräche über Physik, und praktische Philosophie, und zwar geschichtlich, die praktischen Geistes zur Linken, (denn alle Geschichte ist synthetisch, ausgehend von der Idee, die Idee aufsuchend im zeitigen Leben:) jene zur Physik gehörigen aber zur Rechten, (denn alle Physik ist analytisch, erhaltend das Erhaltene.) Wissenschaftlich aber stehen immer diese nächsten sich von beiden Seiten anschließenden Glieder nur unter sich in Beziehung, zu Folge der Wirklichkeit also das Bezogene zur Linken oder zuerst, das Beziehende hingegen zur Rechten, oder zuletzt. Endlich — damit wir nun den

Wissenskreis schließen — zeigen sich an den beiden auslaufenden Enden die vereinigenden, einklingenden Dialogen, und ihr Ort ist ein für alle mahl fest, denn das aufhörende Objekt strebt sich wieder zu vermischen mit dem anfangenden Subjekt, und diese letzten beiden realen oder formalen Glieder bezeichnen den Grundton des Systems.

Die Kritik schlägt bekanntlich einen längeren — und ich möchte sagen einen längeren als langen Weg ein, um diese nothwendige Ordnung aufzufinden in den Werken der Kunst. Gleich der Naturkunde, gezwungen auszugehen von einem zufällig Gegebenen der Erscheinung trift sie, die Kritik, das geistige Wirken oft nur desultorisch an. Durch Vergleichung und Analogie kömmt sie dann wider auf den Punkt zurück, von welchem sie ausging, nämlich auf das Naturgesetz der zugesellten Vorstellungen, ein Gesetz von zwei Gliedern, im zweimahligen Umschwung, dergestalt, daß die zwei Glieder, unendliche mahl mit der Zwei vermehrt, immer nur ein Grades, nie ein System hervorbringen. Die zum Systematischen überhaupt noch erforderliche, nur durch sich theilbare, Primzahl fehlt der Kritik, als besonderer, sowohl als der Naturkunde. Aufdeckend das Besondere ist die Kritik nicht Philosophie, und die Philosophie, welche sich zur besonderen Kritik herabläßt, ist zwar ein Wirkliches, aber in diesem Moment sicher nicht Philosophie. Nur und einzig die Kunstfertigkeit ist dem Gesetz der zugesellten Vorstellungen unterworfen, und daher die größte Kunstfertigkeit gleichbedeutend mit dem höchsten kritischen Vermögen. Diese Worte über die Kritik sind sonach der natürliche Uebergang von der innern zur äußern Besondernheit des Dialogs. Die äußere Besonderheit bezieht sich einmahl auf seine scheinbare Ausdehnung, dann auch auf die Form des Dialogisirens überhaupt, und zwar als bestehend im Widerspruch so wohl, als in der Bezie-

hung,

hung, welche letztere in dem Begriff der Ironie das scheinbar Eigenthümliche des philosophischen Dialogs heraushebt.

Die scheinbare, nicht wirkliche Ausdehnung des Dialogs betreffend, so ist dieselbe nichts anders als entwickelte Kunstfertigkeit. Denn unbestreitbar ist der Satz: daß das Maaß der sinnlichen Größe, im Großen oder im Kleinen, auch das Maaß der Kunstfertigkeit sei, und es kömmt hier, die schon oft erörtete Frage wieder zum Vorschein, wem die Philosophie nütze? welche nicht anders beantwortet werden kann, als mit dem Bescheid: dem Philosophen. Die Philosophie, als Wissenschaftslehre, ist allein brauchbar für den Philosophen, jedes andere unphilosophisch ausgedehnte Wissen ist leer, daher ist denn der Philosoph in Rücksicht der Kunstfertigkeit auch nur Richter über den Philosophen. In der wirklichen und nothwendigen Ausdehnung des Dialogs sind Kunstrichter und Künstler einverstanden. Was der Kritik also vorbehalten bleibt, ist lediglich die allgemeine Form des Dialogisirens, bestehend sowohl im Widerspruch, als in der Beziehung. Im Widerspruch überhaupt wird nur gesprochen. Die zum Bilde werdende Consequenz wird wieder angegriffen durch die Analyse, und das Gespräch bewegt sich nun zwischen dem Schein des Wahren, und dem Wahren des Scheins. Wo daher das Wahre des Scheins als Wahres stehen bleibt, als Wahres stockt und zaudert, wird nicht mehr gesprochen, der Dialog, gleich dem intermittirenden Puls, ist krank und krampfhaft. Bei dem philosophischen Dialog, der denn doch auch, den Gang des formalen Denkens nachbildend, in Frage und Antwort, in Begreifen und Anschauen besteht, ist die dialogisirende Bewegung mehrentheils nur in der Person des Philosophen allein, was die Mitsprechenden erwiedern, gleicht etwa dem Einschlagen im Weben, und dient nur dazu, ein

haltbares und wirklich vorliegendes Ganze zu verfertigen. Denn wie ein wirkliches Seyn hervorgeht, sich seiend hinstellt, kann nur ein freies, selbstschöpferisches Vermögen begreifen, ein Vermögen, welches einzig dem Philosophen beiwohnend, in den Mitredenden nur organisch und unbewußt wirkt. Der philosophische Dialog ist demnach ein Besprechen zwischen einer göttlichen, rein praktischen Intelligenz mit dem todten Schematismus. Bei den Mitredenden ist das Beziehen nicht frei zwischen Objekt und Begriff, sondern ein für alle mahl gebunden in dem zufälligen Denken. Die Gegebenheit ist nicht ein Gegebenes durch das absolut Praktische mittelst des Schema, sondern durch das todte Schema allein, und die Mitredenden sind daher immer nur in dem Besitz eines leeren Begriffs, oder eines nichtbegriffenen Objekts. Solchen Wortführern beizukommen giebt es nur zwei Wege, entweder vorauszusetzen, sie seien nebst dem angekündigten Begriff auch im Besitz des Objekts, oder nebst dem angeblichen Objekt auch im Besitz seines Begriffs. Beide Voraussetzungen bezeichnet das griechische Wort Εἰρωνεία, und die Ironie ist daher, so bald die dialogisirende Bewegung sich auch über die Mitredenden verbreitet, dem philosophischen Dialog eigenthümlich.

Es ist uns noch übrig über das scientifisch und poetisch Mimische der Personen des Dialogs, und die cenische Handlung im allgemeinen zu sprechen. Der mimische Ausdruck, Μιμηλὸν, ist entweder scientifisch, angebend die einzelnen Glieder des Einen und selbigen Gedankens, oder poetisch, einführend das einzelne Glied, als Bild, in eine bestimmte Körperwelt. Der Begriff der Person ist die Erscheinung in dem zeitigen Erscheinen des absolut Praktischen, und in so fern haben die Personen nur Bedeutung und Leben durch ihr praktisches Wirken, durch ihr wahrhaft praktisches Eingreifen in eine intelligir-

te Welt. Scientifisch bedeutend sind daher nur Personen von einem reinen Streben nach Erkenntniß, Personen in denen ein noch unbestimmter, aber doch entschiedener, Trieb herrscht, zu wirken und zu handeln. Diesem innern Triebe nach, der als ruhendes Objekt nothwendig bald in ein Wirkenwollendes, ohne zu begreifen, bald in ein Begreifenwollendes, ohne zu wirken, zerfällt, werden nun die Personen gesondert, und sonach ist für den philosophischen Dialog die Zahl und die Bedeutung der Personen gegeben durch den Gedanken selbst, je nachdem der Gedanke wie ein Handeln schlechtweg, oder wie ein Fortschreitendes, ein Vorgestelltes in der Vorstellung erscheint. Untergeordnete analytische Glieder sind entweder stumme oder wenig einredende Personen, und sind mehr zu dem poetisch, als scientifisch mimischen zu rechnen. Die Poesie hat ein Mannigfaltiges überhaupt im Auge, aber nicht als Anschauen an sich, sondern als Verstehen. Das Verstehen, als intelligibel, scheint ihr verständlich zu seyn, es ist es aber keineswegs, ohne das zeugende Princip des Anschauens: das Erhalten ist daher bei ihr nur zeugend, die Poesie erhält sich selber nur im Zeugen, und jegliches Erhalten muß ihr zeugend werden. Aus diesem Grunde liegt in jedem Werke der Kunst, des Künstlers verstandene Welt, und von dem Anschauen an sich hält der Künstler nur sein Angeschautes, das besondere Objekt seiner Intelligenz, das er mit Liebe umfängt. Die Liebe ist zwischen Subjekt und Objekt, und daher der Kunst natürlich. Aus dieser Liebe entsteht dem Künstler Kunstfertigkeit, oder die stete Befolgung des Gesetzes der zugesellten Vorstellungen. Die Kunsterscheinung ist ein schöner Traum, das Subjekt wird zeugend empfunden in dem Objekt, und zeugend ist das Objekt nachahmend das Subjekt des Künstlers. Das poetisch Mimische ist sonach nur das Ausgeträumte eines prak-

tischen Begriffs, und das Praktische des Begriffs bindet die Nachahmung, bildet sie zu einem Ganzen. In dem philosophischen Dialog ist daher das poetisch Mimische abhängig von dem scientifischen Inhalt des Begriffs. Die Poesie ist personifizirend diesen Begriff, und je größer die Kunstfertigkeit ist, desto anschaulicher, lebendiger ist die Darstellung desselben. Die Lebendigkeit ist Wirkung einer mahlenden Phantasie, welche stets das ganze Gemählde als gegenwärtig vor sich sieht. Aus dieser Vergegenwärtigung folgt das Scenische der ganzen Handlung, es ist ein Herausgehobenes, sinnlich begränztes durch die Gegenwart, das von der Sinnlichkeit und dem Verstande eingenomme Gebiet des Angeschauten, welches für sich zu beurtheilen dem Geschmack überlassen bleibt.

Sonach ist der philosophische Dialog denn auch ein Werk der Kunst, und der Verfaßer der folgenden Versuche, bekannnt mit der großen Schwierigkeit der Aufgabe wünscht von ganzer Seele, daß Mehrere unter uns Deutschen dem unerreichbaren Muster des Platon nachstreben mögen. Anspruchlos, jedoch mit regem Eifer für alles Wahre und Schöne, nimmt er Abschied von dem Leser.

	Νήτη
	Παράνητη
	Τρίτη
Διάλογος	Μέση
	Λιχανὸς
	Παρύπατη
	Ὑπάτη.

Nητη.

Ein Weltmann, und ein Philosoph.

Ph. Welch Wunder führt Dich mir, o Lieber! schon am frühsten Morgen entgegen? Fürchtest Du nicht von der feinern Welt verlacht zu werden, so bald sie es erfährt, daß Du, seltsamer Sonderling, der Frische des Thaues nicht achtend, bei Sonnenaufgang schon auf den Beinen warst? Wird man Dich nicht spöttisch einen Nachtwandeler, einen Träumer nennen, eben weil Du wachtest, wenn Andere schlafen, und Tag und Nacht nicht durch einanderwerffend, wie leere Gegensätze, sondern jedes für sich, als endlich und bestimmt, verwirklichest?

Weltm. Und Du, wenn Du mich liebst so laß doch ab von dieser Rede, denn zwei- und dreifach wird die Ironie, wenn ich Dir Alles sagen werde. Wisse nur, Du Guter, eben kehre ich erst nach Hause, von der Hochzeitfeier einer meiner Freunde, wolte nur einen Augenblick die ermatteten Sinne in frischer Morgenluft stärken. Modegerecht bin und bleibe ich immer, denn wer wollte sich auch in der Lebensart absondern, und einer solchen Kleinigkeit wegen dem Gelächter sich Preis geben? Aber überaus schön erschien mir heute der Sonnenaufgang, so daß ich recht wie ein weiser Epikuräer das Zufällige benutzend das Nüzliche mit dem Angenehmen erschleiche.

Ph. Weise erscheinst Du mir allerdings, aber für weiser als weise würde ich Dich halten, wenn Du statt des Zufälligen das Nützliche selber benuztest. Oder meinst

Du nicht, daß Epikur mehr Seele gehabt habe, als ihm gemeinhin die Ausleger geben?

Weltm. Vielleicht hast Du Recht, o Lieber. Aber findest Du nicht, daß es mit dem Verstehen überhaupt eine ganz eigene Bewandniß habe? Damit ich ein Gleichniß wähle, mir deucht das Verstehen eben nicht unähnlich einem Scheibenschießen. Einige der besten Schützen treffen nur die Mitte und das Herz des Wahren, Mehrere das Weiße und den Rand der Scheibe, viele aber schießen nur nach der Windseite zu, wohin sie gestellt worden ist. Wandelte mich nicht eine gewiße, und vielleicht böse Schaam an, gleich den Uebrigen den Begriff der Ehe erst nach der Hochzeit zu suchen, ich würde Dich jetzt fragen, was doch eigentlich die Ehe sei? So vieles ich auch wohl darüber gehört habe, so scheint es mir immer nicht hinlänglich, die Erscheinung daraus zu vervollständigen.

Ph. Aber du Seltsamer haben denn nicht Dichter die Neuverlobten verherrlicht, haben nicht Jünglinge und Jungfrauen den herzerhebenden Brautgesang angestimmt, hochpreisend das kommende Glück der Verbundenen? Wie vermagst Du von mir zu verlangen, daß ich mehr wiße, als die, welche der Gott begeisterte? Böse nenne ich die Schaam allerdings, wenn Du Dich schämst von dem Schönen schön zu reden.

Weltm. Und was würde es uns frommen, o Arglistiger! wenn ich Dir auch alles wiederholte, was zwar der Mund so vieler ausspricht, was aber vielleicht ebendeshalb nur Weniges ist in Vielem. Alle, sammt und sonders, setzen den Zweck in den Genuß, loben daher auch nur dasjenige, welches Genuß verspricht. Mit vielem Wortgepränge preisen sie die Jugend, die Schönheit, die Abkunft und die

reiche Mitgabe der Braut, erzählen uns in langer Reihe die seltenen Eigenschaften des herrlichen Jünglings, dem sie bestimmt ist, und wenn ihre Einbildung ausreicht, mahlen sie uns die Ehe als ein wahrhaft paradisisches Leben, was denn aber oft nicht viel länger dauert, als der kurze Schlummer der ersten Liebe. Auch nicht die Ehe, sondern nur das gehäufte Maaß der zusammengebrachten Besitzthümer macht die Verbundenen glücklich, und so lange neue Gewohnheit, Unmuth, oder Unersättlichkeit den eingesehenen Werth dieser Güter nicht vermindern und herabsetzen, sind sie zufrieden, und bilden sich vor, es auf immer zu seyn. Die Ehe überhaupt ist alsdann nur Mittel, sie selbst wird gar nicht beachtet, und erscheint als etwas ganz Zufälliges und Willkürliches.

Aber nun, nachdem Du alles von mir gehört hast, was ich etwa selbst bemerkt oder durch Andere habe erfahren können, so mußt Du mir nun auch Rede stehen, und den Begriff der Ehe klar aus einander setzend ihn also festigen, daß er von allen Nebenvorstellungen geschieden sei.

Ph. Aber weißt Du wohl, o Lieber, daß Du nichts Geringes verlangst, und ohne die Hülfe des Gottes möchte es uns schwer gelingen, etwas hervorzubringen, was des Aufbewahrens werth, dem Gedächtniße überliefert werden könnte. Nach Art der alten Dichter nichts ohne Begeisterung beginnend, laß uns also den Gott der Ehe selbst anrufen, und etwas ihm Würdiges und Angenehmes sagen. Oder meinst Du nicht, daß auch hierin die Alten unsere Muster sind?

Weltm. Ihre Mythen sind allerdings sehr kunstvoll, und oft ganz dazu geeignet, die Seele zu erheben, und sie zu dem besonderen Werke einzuführen.

Ph.

Ph. Ja, gleich einem kräftigen Pflanzengewächs, welches zu gleicher Zeit in den Wurzeln wuchert, und auch über der Erde nach allen Seiten zu, üppige Sprößlinge hervortreibt, haben die Mythen der Alten eine doppelte Richtung aufwärts und unterwärts. Die Mythe, gleich dem einzigen Hauptorgan der Pflanze liegt in der Mitte, dicht an der Oberfläche, wo sich Licht und Finsterniß scheiden. Treibt die Mythe nach den Wurzeln zu, so ist ihre Gestalt zwar voller Bedeutung und Sinn, allein noch ist sie nicht dem Licht entfaltet, und das Göttliche spiegelt sich noch nicht in allen ihren Zweigen. Kennst Du nicht die Fabel vom Hymen? Laß sie uns auslegen.

Weltm. Erzähle doch.

Ph. Hymenäus, ein ausgezeichnet schöner Jüngling, aber arm und von geringer Abkunft, liebte lange ein reizendes Mädchen von Athen, ohne ihr seine Leidenschaft gestehen zu dürfen. Einst beim Feste der Ceres schlich er sich, verkleidet, mit unter eine Zahl von jungen Mädchen, welche am Ufer des Meeres der Göttin opferten, denn überall folgte er seiner Geliebten. Plötzlich überfallen Seeräuber die Mädchen und führen sie gefangen mit sich fort. Ermüdet sinken endlich die wilden Barbaren in den Schlaf, als Hymenäus, eingedenk seines männlichen Muthes, die Mädchen beredet die Räuber während des Schlafes zu ermorden, und nach schnell vollbrachter That kehrt er triumphirend mit den Mädchen nach Athen zurück. Zum Lohn wird ihm nun die Geliebte verbunden, und zum Andenken dieser glücklichen Ehe feierten die Athenienser ihm Feste, und ehrten ihn seitdem als den glückbringenden Genius der Heirathen. Wie meinst Du aber, daß wir diese Mythe nun auslegen?

Weltm. Versuche es nur selbst.

Ph. Arm und von geringer Abkunft ist Hymenäus, aber beharrend, und schön bis zum verwechseln mit den Gespielinnen seiner Geliebten — anzudeuten, daß die wahre Ehe, unabhängig von eitler Zier, sich selber genügend, die glückliche Hervorbringung der Gleichheit des Sinnes, und eines steten, festen Charakters ist. Reine tadellose Jungfrauen opfern der Ceres am Gestade des Meeres, als Bild der ewigen Beweglichkeit; das ist, Seegen und Fülle wird nur denjenigen vom Schicksal, welche über sich selber gebieten und empfänglichen Gemüths sind. Und die wilden Barbaren, welche auf wogenden Fluthen schwimmen, sind sie nicht ein Bild der ungezügelten Leidenschaften, und der stets rastlosen Begierden? Die Räuber werden im Schlafe gemordet; nur also im Augenblicke der Ruhe werden die Leidenschaften erstickt. Hymenäus 'erhält jetzt seine Geliebte; nur nachdem die wilden Regungen der Seele vernichtet sind, tritt die Erscheinung der Ehe ein.

Also deucht mir, du Guter, ließe sich die Mythe auslegen, und allerdings enthält sie dann fürs Leben einen lehrreichen, und großen Sinn. Aber sollen wir jetzt nicht auch der göttlichen Natur derselben huldigen, und den Gott selber etwa also anrufen?

Gerechter Vergelter eines reinen, kraftvollen, in sich versunkenen Gemüths, der du jedes wahrhafte Guth, der Gaben Menge spendest Allen, die Dich verehren. Es sei in dem lieblichen Frühling des Lebens, wo Du nur Blüthen herabträufelst, oder in dem gemäßigten, köstlichen Sommer, wo die Früchte gedeihen, und gar vieles versprechen, oder endlich im späterem Herbst und reiferem Alter, die Du reichlich auch und freigebig bedenkst, ja

dem

dem Greise selbst noch manche Erquickung gewährst. Wer Dich auch erzeugt haben mag, ob Bachus, der Gott edler Begeisterung und hoher Thatkraft, von der Venus, als Bild des Uebereinstimmens alles sinnlichen Erscheinens, oder Apoll, Uranfang alles freien Wirkens, und sichtbaren Seyns, von der ersten der Musen, Kalliope, die schöne Gemeinschaft zwischen Seele und Leib, — sei uns günstig und wohlwollend bei unserm Beginnen, und wenn wir gotterzeugter Hymen denn so glücklich sind, deinen Nahmen zu verherrlichen, so geschehe — wir geloben es Dir — nur Alles Deinetwegen, nicht uns zur eitlen Ehre und Lust.

Weltm. Diesen Dithyrambischen Anruf wird sich der göttliche Sohn des Bachus wohl gefallen lassen, sollte ich meinen. Aber sage mir doch, willst Du die Erscheinung der Ehe denn ganz außer aller natürlichen Veranlaßung setzen, daß du selbst den irrdischen Theil der Mythe, die Erzählung von den Hymenäus, noch nicht gut heißest?

Ph. Geduld, o Lieber! weißt Du nicht, daß alles Wissen ein Zusammenhaltiges ist, und nur der ruhigen Entwickelung folgt? Laß uns, gleichwie wir lustwandelnd uns fortbewegen, jetzt auch in den Begriffen allmählig vorschreiten. Wohlan! Du welterfahrner Sohn eines hochberühmten Zeitalters kannst Du mir sagen, was Ehe ist?

Weltm. Eine vernünftige Verbindung zum gegenseitigen Glück zweier Personen verschiedenen Geschlechts.

Ph. Gut! wie mag denn aber wohl die eheliche Verbindung vernünftig seyn, etwa wenn das gegenseitige Glück beider Theile erreicht wird, sondern auch wenn es mißlin-

lingend fehlschlägt? Alsdenn war die Ehe wohl auch nicht vernünftig?

Weltm. Weißt Du nicht wie man sich hiebei benimmt? Man prüft die Vernünftigkeit an der gegenseitigen Liebe; denn wie willst Du auch sonst den Ausgang der vernünftigsten Ehe vorhersehen?

Ph. Und die Liebe, nicht wahr, prüft man hinwiederum an der Vernünftigkeit der besonderen Personen, welche die Ehe sich geloben? Denn wie kömmt man anders aus diesem Zirkel?

Weltm. Freilich wohl.

Ph. Aber sage mir doch, Bester, ist dir nicht Vernünftigseyn und Vernünftigkeit etwa eins und dasselbe?

Weltm. Ich sollte meinen.

Ph. Scheint Dir nicht ferner das Naturgemäße, als etwa der Zweck Kinder zu erzeugen und zu erziehen, vernünftig?

Weltm. Allerdings.

Ph. Folglich wenn ein Jüngling so vernünftig ist, ein Mädchen zu lieben, und das Mädchen den Jüngling liebzugewinnen, werden sie sich nicht vernünftigerweise ehelich verbinden, und ihre Verbindung wird sie nicht glücklich seyn.

Weltm. Das scheint mir zu folgen.

Ph. Woher kömmt es denn aber, daß, wie die Erfahrung zeugt, die glücklichen Ehen so selten sind? daher vielleicht, daß die Liebe nicht ausharrend ist?

Welt. Gewiß, aus keinem andern Grunde.

Ph. So würden wir denn unsere Rede zurücknehmend auch Vernünftigseyn und Vernünftigkeit unterscheiden müssen?

Welt. Freilich wohl!

Ph. Scheint Dir die Vernünftigkeit nicht vielmehr in einem steten Vernünftigseyn zu bestehen, und also Vernünftigkeit und Liebe, wie Gesetz und Erscheinung verschieden?

Weltm. Aber ein stetes Vernünftigseyn, wo wäre dies wohl anzutreffen? Dennoch giebt es glückliche Ehen. In den Flitterwochen, wie wir zu sagen pflegen, so lange die Liebe noch in den äußern Sinnen weilt, sind da die Ehen nicht glücklich? Und hast Du selbst zu einer anderen Zeit mir nicht gesagt, daß die Länge der Dauer ein relativer Begriff, folglich ist auch jede vorübergehende Liebschaft eine kurze Ehe zu nennen.

Leben nicht Liebende, wie unsere Dichter singen, eine Ewigkeit in einem Augenblick? wozu also die abgeschiedene Zeit, gehört sie zum Wesen des Begriffs?

Ph. Recht, o Freund! hast Du uns die Klippe von Ferne schon gezeigt, an der wir scheitern könnten. Laß uns daher den Begriff hier nicht aufgeben, damit er uns also erstarre, unbewußt. Weder Liebe noch Vernünftigseyn ist uns hinreichend zum Begriff der Ehe. Meinst Du nicht, o Lieber! daß er auf andere Art vermittelt werde, durch einen hinzukommenden Begriff?

Weltm. Ich verstehe dich nicht.

Ph. Erinnerst Du dich nicht, daß Begriffe nicht allein unter sich abhängig sind, sondern sich auch durch Erzeugung vermehren, und beherrschen lassen? Daß also zum voll-

vollkommnen Verständniß des letzten Begriffs seine Ableitung von dem höchsten Anschauen überhaupt erforderlich ist, welches zusammen genommene Verstehen, als die reine Afiliation aller Begriffe wir die Idee des Göttlichen nennen, in ihrer zeitigen Erscheinung.

Weltm. Ich erinnere mich dieser Lehre aus deinen vorigen Reden gar wohl.

Ph. Der hier zu suchende Begriff, welcher andere würde er wohl seyn können, als der einer Continuität. War der Vater nicht, ehe der Sohn war, und war der Sohn nicht mit dem Vater zugleich. Von Anbeginn sind also beide, und hinwiederum hat das absolut Beginnende keinen Anfang. Sieh also selbst zu, du Lieber, wie wir mit diesem hinzutretenden Begriff der Continuität die Ehe bestimmen mögen? Laß uns die Continuität endlich in der Zeit, und in sich zerlegen, so wird das Eine immer ehe seyn als das Andere, und das Andere immer ehe als das Erste. Das Ganze aber in der Erscheinung, in sich selbst Eins, wird auch nur seine Vollendung erreichen als ein Ganzes. Gleich einer ununterbrochenen Reihe hinrauschender Töne, die wechselseitig in einander verschlungen, bald das Aufgehaltene ergänzen, bald das Ergänzende wieder aufhalten, bis sich alle zuletzt in einen einzigen großen Accord verschmelzen, erscheint auch die Ehe nur die ewige Musik der Liebe zu seyn. Wo in der Liebe begegnen sich die süßen Wünsche anders, als im Genuß, und im Genuß erstirbt die Liebe in endlicher Zeit. Sonach ist die Ehe, meinst Du nicht, unendlich endliche Liebe in endlicher Zeit?

Weltm. Ja wohl, bin ich dieser Meinung, denn nur wenn in dem Endlichen auch das Unendliche sich ausspricht, wird ein Ganzes gebildet.

Ph.

Ph. Aber wie werden wir denn doch diesen Begriff verwirklichen?

Weltm. Das halte ich freilich für keine geringe Aufgabe!

Ph. Nun wohlan! laß sehen. Wohin legen wir denn die Entstehung der Zeit? nicht wahr in die absolute Handlung? denn ein Handeln, welches sich nothwendig stets gleich und auch ungleich ist, kann nur ungleich seyn in der Zeit; und folglich ist die Zeit das Ungleiche in dem Gleichen. Das Ungleiche aber ist zugleich gleich und nicht gleich, also reiner Gegensatz und nichts als Gegensatz.. Demnach liegt in dem Begriff der Zeit weder Ende noch Anfang. Ende und Anfang entsteht aus der Begränztheit der Handlung. Die unbegränzte Handlung, oder jedes Handeln schlechthin um seiner Selbstwillen, ist gar nicht in der Zeit, nur mittelst der Anschauung tritt es in die Zeit, und die Anschauung ist das Eintreten des Handelns schlechthin in die Zeit. Die Anschauung ist sonach Ursache der Begränztheit der Handlung, die Anschauung ist das Ungleiche, der reine Gegensatz des Handelns. Reine Gegensätze aber, o Lieber! beherrschen sich gegenseitig, nicht wahr?

Weltm. Ganz gewiß.

Ph. So dürfen wir denn sagen, wo sich Anschauen und Handeln gegenseitig beherrschen, allda ist Continuität des Handelns, oder für die Erscheinung, Liebe, unendlich in endlicher Zeit.

Weltm. Vollkommen richtig.

Ph. Das Anschauen ferner, als begränzend das Handeln ist nothwendig, folglich wird auch das angeschaute Handeln begränzt, aufnehmend den Gegensatz erscheinen. Und als solches, nicht wahr ist das Handeln sowohl nothwendig, als frei?

Weltm. So scheint es.

Ph. Das Handeln aber behaftet mit dem Gegensatz, oder als nothwendig und frei ist Natur?

Weltm. Gut.

Ph. Und als frei wird die Natur aus sich selber schöpfen, unendlich scheinen. Es wird ihr eine unbestimmt bestimmte Gränze zukommen. Als nothwendig hingegen hat die Natur Gesetz und Maaß, ist endlich und bestimmt in der Wirklichkeit. In dem ersten Fall werden wir die Liebe erblicken, als aus sich selber hervorgehend, sich selber bestimmend, Zeiterzeugend, als endliche für das Endliche. In dem andern Fall aber ist Liebe nur Werk und Hervorbringung der Natur. In dem Werke ist die Zeit, und seine Zeit gegeben, als Begränztheit des Handeln, und so wird denn auch die sinnliche Liebe zeitig und bestimmt vergänglich seyn.

Weltm. Sehr richtig scheint mir dies gesagt. Das Vergängliche aber, meinst Du nicht, daß es auch eine Zeitlang bestehe, einigen Theil an der Continuität habe?

Ph. Wohl, du Lieber, jedoch vermittelt durch den Sinn, folglich in sich kreisend, und periodisch. So treffen wir auch die sinnliche Liebe, wo sie rein erscheint, gebunden an dasselbe Gesetz der Natur: wiederholend zu bestehen im Vergänglichen. Der Mensch allein, in dem sich auch das Freie, neben dem Nothwendigen, eine Anlage zur Freiheit vorfindet, ist für die Ehe geschaffen, ist zeitbildend an sich. Continuität des Handelns findet statt demnach sowohl in vorübergehender Liebe, als in wahrhafter Ehe, und dies erklärt uns das so gepriesene Glück menschlicher Liebe, worüber manche nicht müde werden — zu hören und zu singen.

Weltm.

Weltm. Und auf welche Weise, sage doch.

Ph. Continuität und Liebe, erinnerst Du dich nicht, sind nur wie Gesetz und Erscheinung verschieden; wo sich aber einigen Gesetz und Erscheinung wird Wirklichkeit empfunden, oder es entsteht Genuß. Geschieht diese Einigung zufällig, so daß der Genießende den ersten Grund davon weder in seiner gegenwärtigen noch vergangenen Erfahrung nachzuweisen vermag, so nennen wir es Glück; flüchtiges Glück. Zeigt sich die Einigung aber als Folge eines freien Wirkens auf ein vorgestelltes Wirkliche, so ist auch der Genuß daurend, und das Glück, wie gefeßelt. Ewig ist Continuität an sich, also der Genuß der Ewigkeit wird Liebenden so wohl, als den Verlobten zu Theil, und die Erscheinung, daß es eine Zeitlang glückliche Verbindungen zwischen Geliebten geben könne, ob schon den Liebenden nicht immer Vernünftigkeit beiwohnt, ist hiedurch begründet und erwiesen. Soll aber die Ewigkeit verwirklichet werden, so daß ihr neben der inneren Gränze des Begriffs, auch noch die äußere der That hinzukomme, dergestalt, daß die Ewigkeit äußerlich und innerlich für sich erscheine, wahrhaft unvereinbar mit Allem, was hienieden vergänglich ist, so muß das freie Handeln für sich bestehen, erhaben über jegliches todte und unbewußte Anschauen. Und also, du Guter, geht die Ehe hervor.

Weltm. Gefolgt bin ich Dir, o Freund! bis hieher, und die gestrigen Hochzeitsgesänge, die ich gleich den andern Gästen, gedankenlos hinschwelgend, lobte, erscheinen mir von nun an so schwach und widrig, daß ich, ob schon nicht Dichter, dennoch vermöchte, wie mich dünkt, einen reinern Hymnus auf die Göttlichkeit der Ehe anzustimmen. Also ergreift es mein Herz.

Ph. Willst Du nun, o Lieber! daß wir aus der Natur des Vorstellens überhaupt, auch die besondere Vorstellung der Ehe hervorheben, dann aber wieder Begriff und Vorstellung aus einander setzend, die Personen der Ehe selbst, ihrem Geschlechte nach, unterscheiden, bis sich endlich das Ganze vergeistige in der Idee?

Weltm. O! allerdings will ich das, damit der vollendete Gedanke vor uns stehe, als ein Werk.

Ph. So begleite mich wieder auf den Punkt zurück, wo wir dir nothwendige Gränze des Handelns in die Anschauung, und somit die Entstehung aller Zeit setzten.

Weltm. Gern folg' ich Dir. Aber ganz, Du Guter, begreife ich Dich noch nicht. Immer klebt mir noch die eine und einzige Vorstellung der Zeit an, als wie von einer bloßen Länge, ohne Gränzen.

Ph. Antworte mir denn, damit wir gemeinschaftlich zum Ziele gelangen. Nicht wahr, was entsteht, war doch nicht?

Weltm. Gewiß.

Ph. Haben wir aber nicht die Entstehung der Zeit nachgewiesen, etwa als ein gränzenloses, Sich begränzen, oder die Erscheinung eines Handelns, das mittelst des Anschauens sich anschauend gestaltet? Dieses Gestalten, rein und abgesondert betrachtet wird vorgestellt als Zeit.

Weltm. Wohl, es sei.

Ph. So war denn auch die Zeit nicht vor ihrer Entstehung?

Weltm. Nein.

Ph. Meinst Du nun, daß ein Ganzes Gränzen habe, oder nicht?

Weltm. Ich denke, keine Gränzen, denn es würde sonst etwas außer dem Ganzen liegen.

Ph. Recht! ein Ganzes folglich kann denn auch nur durch sich selber entstehen?

Weltm. Dies folgt, weil außer ihm nichts ist.

Ph. Das Bild eines Ganzen aber, ist doch wiederum ein Ganzes?

Weltm. Natürlich.

Ph. Ist das Handeln ein Ganzes, so wird daher auch das Bild des Handelns ein Ganzes seyn.

Weltm. Ich muß es zugeben.

Ph. Das Handeln aber, als mittelst des Anschauens, anschauend, sich gestaltend, ist doch ein Ganzes?

Weltm. Ohne Widerrede, wenn von Außen nichts eindringt in das Handeln.

Ph. Was sich aber gestaltet, ist das nicht zugleich Abbild, und Urbild?

Weltm. Wohl!

Ph. Und das Abbild ist ein Bilden des Ganzen?

Weltm. Nicht anders.

Ph. So wird auch die Zeit ein Ganzes seyn.

Weltm. Dies folgt.

Ph. Ein Ganzes aber hat Theile, und eben nur weil es Theile hat, ist es ein Ganzes?

Weltm. Auch dies.

Ph. Und die Theile werden zahllos neben einander liegen?

Weltm. Vorerst, ja.

Ph. Willst Du sie aber zählen, so wirst Du sie aufeinander folgen lassen?

Weltm. Freilich.

Ph. Die Aufeinanderfolge, sichtbar vorgestellt, nennen wir Länge, nicht?

Weltm. Ja.

Ph. Mittelst des Zählens also kommt zum Vorschein die Länge?

Weltm. Wohl.

Ph. Und das Zählen, setzt es nicht die vorläufige Ansicht eines Getrennten?

Weltm. Gewiß.

Ph. Die Zeit also, als ein Ganzes vermagst Du sie zu zählen?

Weltm. Nein.

Ph. Aber als Theile habend?

Weltm. Alsdenn wohl.

Ph. So wird Dir auch die Zeit, da Du Ganzes und Theiligkeit in eine und dieselbe Vorstellung zusammenfassen mußt, wie eine zahllose Aufeinanderfolge, oder eine ungemessene Länge erscheinen.

Weltm. So ist's.

Ph. Ferner die eine und die andere nothwendige Ansicht der Zeit, als Ganzes, und als Theiligkeit, verbunden für die wirkliche Erscheinung ist das Bewegen, oder ein bloßes Theilen zu einem Ganzen. Die Bewegung an sich ist also ein Ganzes. Ganz in der Wirklichkeit wird sie aber nur zum Vorschein kommen in dem reinen Bilde des Handelns, oder in der Zeit?

Weltm. Wie denn?

Ph. Bewegung und Zeit sind ja nur verschieden wie Theiligkeit und Ganzes.

Weltm. Recht.

Ph. So wird auch die Bewegung an sich, zurücklaufen in sich selber, sie wird kreisbildend, und kreisgebildete Länge in dem Ganzen seyn?

Weltm Gut.

Ph. Und als Kreis wird sie selbst, die Bewegung, ein Bild des Ganzen seyn?

Weltm. So scheint es.

Ph. Das Ganze aber vermagst Du nicht als Zahl zu fassen?

Weltm. Nein. Das Zählen setzt ein Getrenntes voraus.

Ph. Anfang und Ende aber sind sie nicht Getrennte.

Weltm. Wohl.

Ph. Bewegung und Zeit, als Ganze, werden folglich weder Anfang noch Ende haben?

Weltm. Richtig.

Ph. Als Theiligkeit und Aufeinanderfolge hingegen werden Bewegung und Zeit so wohl anfangen als enden?

Weltm. Allerdings.

Ph. Beide Vorstellungen, das Ganze, und die Theiligkeit wieder zusammengedacht, wo meinst Du, daß Anfang und Ende wohl liegen werden?

Weltm. In einem und demselben Punkt, da doch die Bewegung kreisschließend ist.

Ph. Wohl! Nennst Du nun nicht Schein das getrennte Bild des Wahren?

Weltm. Mag seyn.

Ph. So ist denn dieser Punkt, in welchem Anfang und Ende zusammen kommen, nur scheinbar.

Weltm. Und wie so?

Ph. Haben wir nicht die beiden Vorstellungen, Ganzes und Theiligkeit nur in der Anschauung, das ist, nur scheinbar verknüpft?

Weltm. Freilich. Ein Ganzes kann ja nicht anfangen, nicht enden.

Ph. Recht zur Zeit sagst Du das; o Lieber! denn die angeschaute Wirklichkeit, in welchem Punkte Anfang und Ende bestehen, ist sie überhaupt nicht Schein?

Weltm. Vermuthlich.

Ph. Betrachte nur die herrlichen, nnd ewig schönen Bildungen der Alten. Wie bedeutsam sind sie dem selbstfreien Geiste! Sieh' ihre treflich wahre Darstellung des Todes. Nicht das eine, sondern auch das andere Ende der Zeit, den ganzen Kreislauf des Lebens bildeten sie in den Tod. Die beiden beflügelten Jünglinge, Zwillingsbrüder, mit umgekehrten Fackeln, deuten die beiden zurückbleibenden für sich ausgeschloßenen, und doch einschließenden Gränzen des wirklichen Lebens. Noch nicht, und nicht mehr lodert die Flamme des Lebens empor. Der Wirklichkeit wird nicht gedacht. Mit dem Geschiedenen ward sie niedergelegt ins Grab, nur das einfache Zeichen eines Nahmens dauret noch in den todten Buchstaben. — Es ist unmöglich den Begriff überhaupt in dreien Punkten schöner zu allegorisiren, denn das Eine verschwiegene ist das Wirkliche selbst. — Dieser eine Punkt aber, bei welchem der Kreislauf des Wirklichen beginnt, wo Anfang und Ende sich berühren, ist im Anschauen, und mittelst

des Anschauens scheinbar der höchste. Denn sage doch, ist das Unerreichbare nicht hoch?

Weltm. Gewiß.

Ph. Was ist aber wohl unerreichbarer, als dasjenige aufheben, was nothwendig geschieht, wie z. B. den Schatten seines Körpers nicht dulden zu wollen, sich selber nie im Lichte zu stehen.

Weltm. Das vermag freilich Niemand zu ändern.

Ph. Die Unerreichbarkeit ist an sich aber ein Ganzes. Nicht?

Weltm. Gewiß.

Ph. Das Unerreichbare ist hoch wie der Himmel, welcher Alles bedeckt. Und die Wirklichkeit an sich wird sie nicht auch ein Ganzes seyn?

Weltm. Ja wohl.

Ph. Folglich wird auch die Wirklichkeit an sich, weder theilig, noch zu fassen seyn als Zahl?

Weltm. Dis folgt aus dem Vorigen.

Ph. Nur in der Anschauung wird die Wirklichkeit zurücklassen für die Anschauung den scheinbar höchsten Punkt, womit das Wirken beginnt?

Weltm. Gut.

Ph. Und dieser scheinbar höchste Punkt ist das Erreichbare im Hohen?

Weltm. Gewiß.

Ph. Meinst Du nun nicht, daß nur alle Theile ein Ganzes bilden?

Weltm. Freilich.

Ph. Und also das Ganze das Sammeln aller Theile erheischt: in diesem Zusammenkommen der Theile sich ausspricht?

Weltm. Allerdings.

Ph. So wird denn auch die Wirklichkeit, als Ganzes, jedes besondere Wirken zusammenbringen, und in ihm sich aussprechen?

Weltm. Nicht anders.

Ph. Auch die unerreichbare Wirklichkeit im Menschen wird ihn unabläßig treiben und hindrängen all' sein Wirken zu sammeln, um auszusprechen das Ganze?

Weltm. Möglich.

Ph. Und jeden Menschen nach Maaßgabe seiner Wirklichkeit?

Weltm. Natürlich.

Ph. Den in sich getrennten Sinnen Menschen folglich zu dem scheinbar höchsten Punkt, in welchem das Ganze beginnt?

Weltm. Richtig.

Ph. Das heißt, den Sinnen Menschen zur Hochzeit.

Weltm. So scheint es. Diese Auslegung hat mich indessen überrascht.

Ph. Wie so? Laß uns nur wieder auf die Alten zurücksehen, wie sie den Hymen bildeten, oder bestimmter ausgesprochen symbolisirten. Denn für den wahren Kenner der ewigen Kunst, ist das Symbol an sich schon bedeutsam. In ihm erscheinen nur Göttergestalten.

Weltm. Erkläre Dich doch deutlicher, du Guter.

Ph. Die Allegorie ist eigentlich Darstellung des Begriffs. Von dreien Punkten desselben tritt der mittelste,

als Wirklichkeit zurück, die beiden andern, der endliche und unendliche, ergänzen ihn stellvertretend, allegorisiren ihn, für die — Anschauung. Nur das Ganze ergreift die Kunst, und gefällt sich in ihm. Das Symbol hingegen knüpft zwei Anschauungen, als Ganze zusammen. Die Wirklichkeit ist in sich selber anfgegangen und verschwunden. Der höchste Anschauungspunkt, oder das Ideal verkünder dem Geiste, wie viel des Geistes verschwand. Und jetzt, o Lieber! wird dir unsere vorige Rede über die Mythe auch verständlicher seyn. Die Mythe hält die Mitte zwischen dem Symbol, und der Allegorie. Die Mythe als die mündliche Ueberlieferung, als das erhaltende Wort, verbindet zwei Zeitalter; denn die Kunst und Weltgeschichte hat diese drei verschiedene Epochen aufzuzeigen, den symbolischen, mythischen und allegorischen Charakter. Alles Neuere ist Allegorie, das wahre Alterthümliche aber ist das Symbol. So finden wir auch bei den ältesten Alten Hymen vorgestellt als einen schönen Jüngling mit flammender Fackel, und den Fackelschein das ausgezeichnete Merkmahl der Hochzeitfeier, zugleich mit dem oft wiederhohlten Zuruf von Hymen Hymenäus. Das Ganze des sinnlichen Lebens, angeschaut in der blühenden Jugendkraft wird verknüpft in der Erscheinung, beleuchtet mit irrdisch flammenden Licht, dem Lichte, als dem Höchsten, welchem huldiget die erschaffene sichtbare Welt. Der Ausruf Hymen Hymenäus deutet das Göttliche, als sich aussprechend in dem Begriff. Die Wirklichkeit muß sich selbst verkünden, und das Ganze vollenden. Vermagst Du daher jeglichem Anschauen, und der dadurch hervorgebrachten Trennung entgegenzuwirken, die Zeit nicht als Theiligkeit, sondern einzig und blos als Ganzes zu betrachten, so stehet in dem nehmlichen Augenblick still das ganze Universum. Was von Anbeginn war, und was in Ewigkeit seyn

wird,

wird, erlebst Du selbst in Dir, und durchlebst es mit eigener Kraft. Mittelst der Anschauung, oder in der Reihe der nothwendigen Anschauungen erhält dann jedes Ding erst seine besondere Natur, seine ihm zugemessene Zeit. Ein jegliches Wesen kreiset ruhig um seine Wirklichkeit, und erfüllt den weitern oder engern Raum seines Anschauens. Sein höchstes Anschauen ist seine Zeitentwickelung, dem Sinnen Menschen folglich geht die Welt mit der Ehe auf.

Weltm. Aufmerksam habe ich Dir zugehört, o Freund! und nicht mit Unrecht scheinst Du mir den tiefen Sinn der alten Kunst zu rühmen. Von jener ursprünglich zeugenden Kraft aber ist den jüngern Geschlechtern, und uns Neueren, wie es scheint, nur etwas im Witze noch übrig geblieben.

Ph. Gewiß! im Witze küssen sich gleichsam zwei Gedanken.

Weltm. So ist es ja auch wohl erlaubt, im Dienste der Wahrheit witzig zu seyn?

Ph. Warum nicht?

Weltm. Laß uns daher die Lebenskreise der Menschen mit dem Laufe der Sterne vergleichen. Die Hochzeit ist dann für die Verlobten der höchste scheinbare Stand eines Gestirnes im Meridian. Die Hagestolzen, und alte Jungfern sind Arten von Nebelsternen, deren Bahnen nicht sichtbar werden. Meinst du nicht?

Ph. Der Scherz ist nicht ohne Grund. Denn zu stark, um in das leere All der Gewohnheit zu verschwinden, sind sie auch wiederum zu schwach, um sich einen unabhängigen Wirkungskreis selbst zu bilden.

Weltm. Selbst zu bilden, sagst Du? also nachdem auch der glückliche Jüngling schon eingeführt worden in das

Braut

Brautgemach der Geliebten unter Fackelschein und dem steten Zuruf von Hymen Hymenäus, so läuft das ruhig kreisende Leben dennoch nicht allein, und ohne sein Machtwort?

Ph. Ist denn jede ungeschaute Wirklichkeit nicht scheinbar? Die Natur nimmt sich der Menschen an, bis auf einen gewißen Punkt, oder bis an ein bestimmtes Ziel. So ist der Zweck Kinder zu erzeugen und zu erziehen vernünftig, angehörig der Vernunft, welcher auch die Sinnlichkeit von der Seite der Natur unterworfen erscheint. Aber auch die weise Henne legt erst ihre Eier, wie ein Alter sagt, und bebrütet sie dann, um sie durch die Wärme zu beleben. Demnach weiß die Henne nicht, was sie thut. Es ist Naturgang, und jedes Ding hat in der Natur seine ihm zugemessene Zeit. Ungemessen aber ist die Zeit nur bei einem freien Handeln, oder in den reinen Gegensätzen zwischen Handeln und Anschauen. Nicht?

Weltm. Ja wohl! da mit dem Anschauen die gemessene Zeit erst entsteht.

Ph. Und hinwiederum, allwo die Zeit ungemessen erscheint, müssen Handeln und Anschauen sich gegenseitig beherrschen?

Weltm. Allerdings.

Ph. Reine Gegensätze aber, die sich zugleich gleich und ungleich sind, trennt nur die Anschauung.

Weltm. Richtig.

Ph. In der Vorstellung als begränzend, ist aber die Anschauung selber begränzt, folglich einigt auch nur die Anschauung reine Gegensätze?

Weltm. Auch dies scheint mir wahr.

Ph. Ferner, was reine Gegensätze zugleich trennt und einiget, ist in sich gleich?

Weltm. Gewiß.

Ph. So werden denn Anschauen und Handeln als reine Gegensätze in sich gleich, und auch getrennt seyn müssen zum Begriff des Handelns schlechthin, und eben diese Zweiheit in der Einheit, als Continuität gesetzt, ist die Ehe.

Weltm. So wird freilich die Ehe nur selbstthätig zum Vorschein kommen.

Ph. Das Handeln kann demnach nicht abhängig seyn von dem Anschauen, denn das Handeln ist nur die reine Gränze des Handelns, auch das Anschauen kann nicht abhängig seyn von dem Handeln, sonst würde das Anschauen sich nicht selber begränzen, nur begränzt werden, sondern das Handeln wird, und das Anschauen ist begränzt, die Gränze aber trennt und reiniget beide zugleich.

Weltm. Trefflich.

Ph. Nennen wir nun nicht, o Lieber, dasjenige was begränzt ist, Natur, das andere aber, was seine Gränze erst sucht, Freiheit, oder mit andern Worten, das erstere Praktisch, das andere Speculativ?

Weltm. So mögen wir.

Ph. Speculation und schlichter praktischer Sinn lassen sich daher in Eins verbinden, gehen in einander auf, als reine Gegensätze; die gegenseitige und gemeinschaftliche Gränze beider aber bleibt ewig frei, unabgesteckt?

Weltm. Gut.

Ph. Das unbegränzt Begränzte als Natur geht in Verbindung, und wird verschmolzen mit der Freiheit, und damit es in die Freiheit eingehen könne, muß es selbst frei seyn.

Weltm. Allerdings.

Ph. Freie, unbegränzt begränzte Natur, also geistige und wirkliche, nennen wir Schönheit, ein reines Anstreben darnach aber Begierde, folglich werden sich vermählen Schönheit und Begierde?

Weltm. Vollkommen richtig. Ich folge.

Ph. Aber auch Schönheit und Begierde sind gegenseitig, vereinigen sich in der freien, unbegränzt begränzten Natur, und sind getrennt weder der einen, noch der andern Person, welche beide die Sprache treffend mit dem Worte Gemahle bezeichnet, zuzuschreiben.

Weltm. Wie kömmst Du denn aber zum Begriff des Geschlechts? Schon sah' ich das Ziel voraus.

Ph. Zwischen dem Gewordenseyn und dem Werden, antworte mir, o Lieber, welche Gränze giebt es da wohl?

Weltm. Wie denn?

Ph. Nicht wahr, es giebt nur Gränze, als Gränze überhaupt bestimmt, aber keine bestimmte?

Weltm. Gewiß. Nun verstehe ich dich wieder.

Ph. Also, Du Guter, sey auch hier die Gränze unserer Untersuchung gesteckt, daß es eben keine bestimmte Gränze gebe, sondern nur die Nothwendigkeit der Gränze überhaupt. Und diese Nothwendigkeit der Gränze heißt Geschlecht, getheilt in Zwei, und in Zwei Eins. Ewig diese Gränze zwischen den beiden Geschlechtern zu suchen, sie mit gegenseitiger Freiheit zu bestimmen, ist der Begriff der Ehe. Diese Gränze aber, da sie ewig, absolut nicht zu bestimmen ist, liegt rein in der Idee, und aus der Idee geht auch nur die Ehe hervor. Also ist Hymen ein Gott, und seine Göttlichkeit himmlischen Ursprungs. —

Weltm. Nun laß mich dich hier unterbrechen, du Lieber, damit wir beide begeistert von hinnen gehen, nicht durch unzeitiges Wort ewig heilige Geheimniße entweihen. Der beleidigte Gott möchte sich schwer an uns selber rächen.

Ph. Schön hast du dies gesprochen, Bester. So gehe denn, dich auszuruhen von dem mühevollen Wechsel der Erscheinungen. Mir aber ziemt es, heimzukehren zu der Besonnenheit des Begriffs, in welcher der wahrhaft Weise sein Leben sich selber erlebt.

Παρανήτη.

Ein Weltmann, ein Sophiſt, ein Idealiſt, ein Philoſoph. (Ein Fremder.)

Ph. Wohin ſo eilig, o Freund? ſcheinſt Du doch zu glauben, es laufe für dich der Tag ſchneller ab, als für uns andere Erdenſöhne, und ihm müßteſt Du in dieſem Kampf der Geſchwindigkeit es zuvorthun? Tritt näher. Erkennſt Du nicht mehr Deinen alten Schulfreund hier, der eben ankömmt aus fernem Lande?

Weltm. Sieh da! wirklich er iſt's. Sey mir herzlich willkommen, du Guter. Ich freue mich im voraus, dich einige Zeit bei uns zu ſehen. — Aber umſonſt eilte ich nun wohl nicht. Verſprochen habe ich zur beſtimmten Stunde — und bereits iſt ſie da — bei einem meiner hieſigen Bekannten einzutreffen, um in ſeiner Geſellſchaft, vor die Stadt hinaus, nach der ziemlich entlegenen Sternwarte zu fahren. Der neue Planet ſoll jezt deutlich zu ſehen ſeyn, und hell iſt heute wieder der Himmel.

Ph. Ey was! Nehmt ihr Sternkundige nicht auch an, daß jene Planeten bewohnt werden von menſchenähnlichen, vorzüglich organiſirten Geſchöpfen?

Weltm. Wenigſtens iſt alle Wahrſcheinlichkeit da, es zu glauben.

Ph.

Ph. Nun gut. In jenem neuen Planeten begegnen sich vielleicht eben auch heute ein Paar alte Freunde. Sie geben, gewiß! den frohen Genuß des ersten Wiedersehens für Vieles nicht hin — Du aber gehst, das leere Bild einer Welt, die bey ihnen indeß sich wirklich für ihre Herzen nun aufschließt — nachdem Du mühsam eine Anhöhe auf einer Anhöhe hast erklettert, ein helles Pünktchen durch ein Fernrohr zu beäugeln! — Schicke deinen Knaben voraus, laß dich bey deinem Bekannten entschuldigen, und wenn der wahrhafte Grund allein nicht heinreicht, so mag er selbst so viel der Entschuldigungen, als er will, sich erdichten, ja er mag Beschwerde führend, selbst dich anklagen vor dem Thron des neuen Planeten. Ich denke, ein so ewig seeliges Thier als ein Planet kann es nicht übel nehmen, ob Viel oder Wenige von uns, ihn bei seinem fernen Herzuge bewundern.

Weltm. So sei es dann, du Guter, ich bleibe. Aber, wahrlich! weißt du es Jedem auch recht zu Gemüthe zu führen. Der Abend ist heute angenehm in freier Luft, und wir mögen, uns wohl durch gegenseitiges Gespräch erheitern, oder auch was Nützliches reden. Aber gesteht doch, Ihr Lieben, etwas schöneres, als das prachtvolle Gewölbe des hohen Himmels, wenn tausende von Sternen funkeln, giebt es wohl nicht in der Schöpfung?

Ph. Vielleicht doch. Die Schöpfung selbst.

Weltm. Da hast du wieder recht. Aber weißt du, wie du mir vorkömmst? nicht eben wohlthuend, und billig. Ich sehe den Apoll vom Belveder. Ganz in Erstaunen und Entzücken verloren, stehe ich vor dem Meisterwerk alter Kunst mit starrem Blick: fühle die Nähe des Gottes in der unendlichen Schönheit der Verhältniße,

in

in dem Festen, Bestimmten, in der entschiedenen Sicherheit oder majestätischen Gestalt, in dem hohen seeligen Ausdruck ewiger Jugend, — da kömmst du plötzlich mich zu wecken aus diesem süßen Traum des Göttlichen, wendest mich ab, trennst meine Seele von dem himmlischen Bilde; und zum Ersatz raunst du mir in's Ohr: das reine Gemüth des schöpferischen Künstlers, welches ein solches Wesen ersah, und hinstellte, war doch an sich harmonischer noch, als dieses sein Abbild! — Wer einen Begriff für eine Anschauung ertauscht, macht unstreitig einen schlechten Handel.

Ph. Gewiß! und den allerschlechtesten, wenn er ein Etwas für Nichts hingiebt. Meinst du denn, daß ein Begriff ein Etwas, oder ein Nichts sei?

Weltm. Wie mag ich dies beantworten!

Soph. Leicht. Erlaube mir zu sprechen. Der Begriff ist Nichts in Beziehung auf ein Etwas, und das Nichts ist Etwas im Begriff.

Ph. So ist denn Nichts und Etwas im Nichts?

Soph. Etwas seyn ist ein Etwas im Nichts.

Ph. Folglich ist das Seyn denn doch Etwas?

Soph. Wohl! das Seyn ist ein Objekt.

Ph. Sonach ist das Objekt ein Etwas im Begriff, und der Begriff hinwiederum Nichts im Objekt. Folglich wird Etwas und Nichts im Objekt seyn. In was aber Etwas ist, das ist entweder dasselbe, oder ein anderes. Ist nun das Etwas ein Nichts, oder ist das Etwas verschieden von dem Nichts?

Soph. Verschiedenes, wenn es eine Bestimmung ist des Objekts, einen Zweck setzt.

Ph. So wird das Verschiedene, als Etwas, Objekt oder Zweck, aus Einem und Demselben auch hervorgehen,

denn

denn beides, Nichts und Etwas, ist im Objekt. Giebst du nun aber zu, daß das Verschiedene von Einem und Demselben hervorgehen könne?

Soph. Warum nicht.

Ph. So wird das Verschiedene entweder verschieden von dem Einen und Demselben, oder verschieden von sich seyn?

Soph. Verschieden von sich.

Ph. So ist es mit sich Eins und Dasselbe. Ist es aber verschieden von dem Einem und Demselben, so wird das Eine und Dasselbe verschieden von dem Verschiedenen seyn. Und somit wird abermahls das Verschiedene Eins und Dasselbe mit dem Einen und Demselben seyn. Was nennst du noch einen Zweck setzen?

Soph. Gut, so wird denn nichts Verschiedenes seyn.

Ph. Wenn aber nichts Verschiedenes ist, so wird Alles Eins und Ebendasselbe seyn, folglich Eins und Ebendasselbe auch Alles. Ist aber Alles Eins und Ebendasselbe, so wird Eins und Ebendasselbe verschieden von dem Allen seyn, damit Alles Eins und Ebendasselbe seyn könne.

Folglich wird denn doch etwas Verschiedenes seyn.

Soph. Du drehst die Worte wie im Kreise.

Ph. Nicht ich, sondern vielleicht drehen sich nur die Worte nothwendig wie im Kreise. Aber antworte mir doch, o Lieber, das Bewußtseyn nennst du es einen Begriff oder ein Objekt? ein Nichts oder ein Etwas?

Soph. Ich nenne das Bewußtseyn ein Objekt.

Ph. So wird das Bewußtseyn aus dem Begriff hervorgehen, und als Verschiedenes von demselben wird auch der Begriff ein Etwas seyn. Sage mir doch ferner, du Guter, bewußt oder unbewußt, wie entsteht der Begriff?

Soph.

Soph. Frage einen Andern, als mich; denn in diesem ewigen Kreise kreisend, fürchte ich unterzugehen.

Ideal. So laß mich deine Rolle übernehmen. Ich antworte, der Begriff entsteht bewußt im Objekt.

Ph. Das Objekt also im Objekte?

Ideal. Wohl.

Ph. So wird der Begriff unbewußt entstehen.

Id. Ohne Objekt meinst du dann den Begriff.

Ph. Laß uns sehen. Der Begriff ist ein Etwas, das Etwas ein Verschiedenes von dem Begriff, folglich ein Objekt: unbewußt werden also so wohl Begriff als Objekt entstehen. Wenn aber Dinge in einem Dritten eins sind, so sind sie auch unter sich eins, daher wird überhaupt das Objekt unbewußt entstehen. Diese unbewußte Entstehung des Objekts ist sie nun dem Bewußtseyn nicht entgegengesetzt?

Id. Allerdings.

Ph. So ist denn das Unbewußte nicht im Bewußtseyn?

Id. Wohl.

Ph. Folglich im Begriff?

Id. Der Begriff entsteht ja aber selbst unbewußt!

Ph. Der Begriff war uns aber doch Objekt, folglich wird das Unbewußte aus dem Unbewußten hervorgehen. Und das Bewußtseyn war es nicht auch Objekt, demnach wird das Unbewußte nicht allein aus dem Unbewußten, sondern auch aus dem Bewußtseyn entstehen. Wie denn doch, o Lieber?

Id. Nichts anders scheint zu folgen.

Ph. So ist das Objekt entstanden aus einem bewußten Unbewußten. Das Unbewußte ist aber auch der Begriff.

griff, und der Begriff ist auch Nichts, dennoch entsteht das Objekt aus Nichts, in wiefern es bewußt aus Nichts entsteht.

Jd. Darauf also kömmt es hinaus.

Ph. Laß Andere, vielleicht Klügere als wir, dies reine Ergebniß belächeln. Wir aber wollen uns einfältig dessen erfreuen; denn träge schwingen wir in dem Umschwunge nicht selbst herum, sondern aus dem ewigen Umschwung werden wir gerade auf den Mittelpunkt getrieben. Wenn das Objekt aus Nichts, nur wenn es bewußt aus Nichts entsteht, so ist das Bewußte weder ein Nichts, noch auch ein Etwas, in wiefern das Bewußte im Bewußtseyn, und das Bewußtseyn im Unbewußten vorzufinden ist. Das Verschiedene geht aber aus Einem und Demselben hervor, also wird auch das Bewußtseyn und das Unbewußte aus Einem und Demselben entstehen. Wo finden wir nun das Eine, in welchem sich dieses Verschiedene vereinigt? nicht wahr, in dem Begriff der Schöpfung?

Jd. Wie so in diesem Begriff?

Ph. Denn sieh' nur selbst, die Schöpfung ist sie erstlich schaffend, oder erschaffen, zweitens ist sie schaffend, um zu erschaffen, drittens ist sie schaffend im Erschaffen?

Jd. Nein, alles von diesem ist sie nicht.

Ph. Folglich, da keine dieser Vorstellungen ihr durchaus passend erscheint, so ist sie schlechthin, wie sie ist. Aber weil die Schöpfung schlechthin ist, wie sie ist, so geht sie nur aus einem bewußten Nichts, oder aus einem bewußten Unbewußten hervor.

Jd. Richtig. Und dies wäre demnach die Schöpfung; ein unbewußtes Entstehen, bewußt zurückgeführt bis auf das Entstehen des ersten Objekts, welches aus Nichts hervorgeht.

Ph.

Ph. Allerdings, nichts anders. Einige dichtende Männer, denen im Vorstellen eine Vorstellung nothwendig ist, und im Schweben leicht schwindelt, haben daher dieses bewußte Unbewußte isolirt, außer sich gesetzt, und es Weltseele genannt. Uns aber, die wir die höchste Aufgabe mit, und in der That lösen, entgeht es nicht, welche Bewandniß es mit dieser Weltseele habe. Jedes Außer-ihm, in welches der Philosoph eingeht, ist weder außer, noch in ihm, nicht wahr?

Jd. Gewiß, das absolute Handeln ist aufhebend.

Ph. Folglich, du Lieber, im Besitz des Begriffs Schöpfung wird weder derjenige zu seyn sich rühmen können, dem unbewußt entsteht das besondere Objekt, noch auch der Andere, welchem in dem allgemeinen Objekt die besonderen Objekte bewußt entstehen, noch auch der Dritte, welcher das bewußte Entstehen der Objekte für das Objekt hält — sondern vielmehr nur einzig in diesem Einen wird die Schöpfung gegenwärtig seyn, welcher das Bewußtseyn weder in dem Bewußten, noch Unbewußten, noch auch in dem bewußten Unbewußten setzt, sondern lediglich in der Idee des Bewußtseyns, damit sich ihm gestalte, und darstelle die Schöpfung. Die Idee selbst mittelst der Idee wird aber gar nicht zu fassen seyn, und der Idealism wird sich als solcher aufheben. Meinst du nicht?

Jd. Aufheben vielleicht, um sich wieder zu setzen, zu erneuern.

Ph. Was ihn erneuret, ist doch wohl stärker, als er, daher, du Guter, scheint es dir nicht, daß es nur einen Realidealism geben könne, desto gefährlicher, je versteckter er ist.

Jd. Was weder in dem Einem, noch in dem Andern besteht, sondern nur eben übergeht aus dem Einen in das Andere heißt dir das nicht transitiv, und was in keinem

von diesen Zuständen beharrt, transcendent, was aber nothwendig in dem Uebergange beharren muß, transcendental? Auch also wird der Idealism transcendental seyn können, und ohne eigentlich Thun und Leiden zu verschmelzen, nur die Ursache dieser Einigung ankündigen, und bezeichnen.

Ph. Aber eine Einigung, o Freund, die nie ist, wenn sie ist, ist sie dennoch Eins?

Id. In der Idee.

Ph. Aber ist denn die Idee auch transcendental, ist sie denn?

Id. Wohl! eben weil sie transcendental ist, kann sie nicht seyn.

Ph. Warum ist sie denn aber transcendental, etwa damit sie, ohne zu seyn, doch seyn könne?

Id. Allerdings.

Ph. Es kann aber die Idee auch gar nicht seyn, in keinerley Zustand, sondern wenn sie und wo sie ist, ist sie nicht.

Id. Was wird denn sonst seyn, wenn die Idee selber nicht ist, so ist doch ein Ausfluß von ihr.

Ph. Und wie erkennen wir diesen, daß er es ist?

Id. Wohl schwerlich anders, als durch die Idee selbst.

Ph. Aber siehst Du, Lieber, wie wir uns im Kreise drehen, ohne uns dem Mittelpunkt, dem wahren Lebensorgan des Gedankens zu nähern. Die Emanation der Idee bezeichnet die Idee, und hinwiederum erkennt die Idee nur die Emanation. Das Eine ist zwar nicht in Einem, ohne das Andere, aber in Frage steht, ob beide sind?

Jd. Das Seyn ist verknüpfend Daseyn und Seyn, und in dieser ihrer Verknüpfung sind beide.

Ph. Nicht unaufmerksam hast du die Schriften unserer Weisen gelesen, aber noch fürchte ich, Bester, haben wir nicht über das Träge gesiegt. Wie das Seyn, Daseyn und Seyn verknüpft, damit beide in dieser ihrer Verknüpfung, und nicht außer ihrer Verknüpfung bestehen, will ich nicht fragen, aber magst du mir wohl erklären den ersten Jmpuls, wodurch das Seyn von dem Daseyn sich losreißt? Laß uns diesem nachsinnen.

Jd. Frage.

Ph. Meinst du nicht, daß diese Verknüpfung von Seyn und Daseyn ein nothwendiger Kreis sey des Intellekts?

Jd. Wohl.

Ph. Vermagst du nun wohl den Anfangspunkt irgend eines in Gedanken gezogenen Kreises zu entdecken?

Jd. Nein. Aber den Mittelpunkt im Gegensatz des Umkreises.

Ph. Der Mittelpunkt nun wird er eher seyn, als der Umkreis, oder sind beide zugleich?

Jd. Zugleich, werde ich antworten.

Ph. Also auch der Mittelpunkt ist nicht der Anfang des Kreises, den der wirkliche und scheinliche Halbmesser in seinem Drehen beschreibt, und eben deshalb sich dreht, weil er so wohl scheinlich als wirklich sich entgegengesetzt, d. i. wechselbestimmt ist. Das Halbe ist, und bedeutet wechselbestimmt, und der Radius ist die Antithesis. Meinst du nicht, daß die Antithesis auch die Synthesis ausscheidend angebe?

Jd. Ja, die Synthesis wird dann der Mittelpunct des Kreises seyn.

Ph. Und der Umkreis an sich ist er nicht das rund-herum laufende Objekt, welches in keinem Punkte seyn kann, eben weil es in allen Punkten ist, kurz nur der beschriebene Weg des sich drehenden Halbmessers?

Id. Richtig, das wirkliche Objekt wird nichts anders seyn, als die beiden Enden des Halbmessers.

Ph. Auf welches von diesen Dreien du also sehen magst, es sey auf den Mittelpunkt, auf den Radius, oder auf die Peripherie des Kreises findest du nirgends einen Impuls erforderlich. Der Radius dreht sich eben, weil er Radius ist, eine und dieselbe formal bestimmte Linie, die sich selber real, als mit ihrem Raume, entgegengesetzt ist. Oder anders ausgedrückt, die zugleich formale und reale Entgegensetzung zwingt den Radius sich drehend fortzubewegen. Meinst du also nicht, daß in dem Radio das Leben wirklich werde, sich selber lebe zum Leben?

Id. Ja, und ohne Impuls.

Ph. Aber, du Guter, welches Leben? wo finden wir es wieder in dem Bilde des Kreises, weder in dem Mittelpunkt, noch in dem Halbmesser, noch auch in dem Objekt, als der Peripherie? Das Leben muß also wohl das Ganze seyn, welches aus diesen drei Theilen besteht, der Kreis selbst, welcher nirgends anzutreffen ist, weder real, wie der Radius, noch auch formal, wie das Objekt, nirgends anders, als in dieser Verknüpfung allein, und diese Verknüpfung in ein Ganzes, ist der Kreis. Das Leben laß uns daher Thesis nennen, unsichtbar an sich. Und diese Verknüpfung zum Ganzen, oder Thesis, was ist sie, nicht wahr absolute That?

Id. Gewiß.

Ph. Wo daher die absolute That mangelt, wird nie die Anschauung dieses Kreises zu Stande kommen. Nur drei

zu verknüpfende Theile im Ganzen, (wovon zwei nur sind, das dritte aber außer der Entzweiung gesetzt, wodurch es hervorgieng, scheinlich stehen bleibt) werden sich vorfinden in dem Daseyn eines jeglichen Dinges, und jegliches Ding wird durch diese Verknüpfung da seyn. Warum aber das Dritte formal stehen bleibt, wird keinem begreiflich, der es nicht real zu setzen vermag. Die Entzweiung wird lediglich formal seyn, und das Reale aus der wahren Gegensetzung wird die Thesis spiegelnd, ihre Stelle einnehmen, und vorstellen die Thesis.

Weltm. Aber sagt mir doch, Freunde, wer euch hier folgen kann? Es ist, als wenn ihr mit Gott sprächt, der des Frommen Gedanken erräth. Wir andere aber, denen sich Gott nicht unmittelbar zu erkennen giebt, oder vielleicht nicht fromm genug sind, was will es uns nützen, wenn jedes Wort zum Kunstworte umgeschaffen, das Ganze uns dann oft am wenigsten Kunst scheint?

Ph. Recht haben die Menschen zum öftersten, das weiß ich wohl, und nicht selten, Bester, werden wir Philosophen beschämt, wenn sie von uns verlangen, ihnen überdies noch zu sagen, wie sie recht haben. Antworte mir doch, du Lieber, verstehst du wohl das Vater Unser?

Weltm. Was soll diese Frage?

Ph. Nichts, nur andeuten, daß das Verstehen ein Selbstthätiges ist, und man folglich aus den Worten nicht Sinn heraus bekommen kann, wenn man gedankenlos des Sinnes vorher nicht viel hineingelegt hat. Dann aber hast du vollkommen recht, und dein Vorwurf ist gegründet, der trockne wissenschaftliche Vortrag gleicht den mathematischen Figuren, streng gezogen zwar, doch schön sind sie nicht. Laß uns einen andern Weg versuchen, antworte mir aber schlicht und besonnen.

Weltm. Das will ich auf alle Weise.

Ph. So sage mir, o Lieber, wenn du übergehend, von Nacht zu Tag, von Finsterniß zu Licht, die Augen aufschlägst, so erblickst du mit einem Mahl das reiche Schauspiel der mannigfaltigsten Bilder?

Weltm. Ja wohl.

Ph. Und nirgends eine Lücke, oder Leere; denn der Himmel, und selbst die Luft, wechseln mit Farbe, oder spiegeln wenigstens das schönste Blau?

Weltm. Gewiß.

Ph. Jedes einzelne Bild in diesem gränzenlosen Ganzen ist begränzt, geschieden durch das nebenstehende, und wird wieder nachbarlich geduldet von dem vorigen?

Weltm. Nicht anders.

Ph. So bald du aber ein einzelnes heraushebst, es genau betrachtend, oder dich ihm nähernd, so ist ein jedes bestimmt in streng gezogenen Gränzen, welche zuletzt in bloßen Linien schließen?

Weltm. So ist's.

Ph. Und die Linie ist gar nicht da, sondern besteht nur in Gedanken?

Weltm. Freilich wohl, denn Alles was sichtbar ist, gehört noch zu dem Bilde, die Linie selbst aber zeigt sich nicht für sich.

Ph. Gut. Meinst du nun aber nicht, daß die Linie das Bild begränze?

Weltm. Natürlich.

Ph. So wird denn jedes Bild nur in Gedanken begränzt seyn?

Weltm. Ich muß es zugestehen.

Ph. Außer der Gränze des einen liegt aber das Begränzte des Nachbarbildes, folglich wird jede Gränze gemeinschaftlich seyn, zweien, und mehrern Bildern zugleich angehören?

Weltm. Dies folgt.

Ph. Die letzte Gränze aller Bilder aber, oder die letzte Gränze des letzten Bildes, wo glaubst du sie suchen zu müssen?

Weltm. Nirgends: denn die letzte Gränze müßte mit Nichts gränzen, und ein Nichts ist nicht sichtbar.

Ph. Demnach besteht das Nichts auch nur in Gedanken?

Weltm. Es muß wohl so seyn.

Ph. Gränze und Nichts, oder Gränze und Gränzenlosigkeit bestehen beide nur in Gedanken, dennoch aber bestimmen sie jedes Einzelne, und folglich mittelbar, durch den ununterbrochenen Zusammenhang des einen mit dem andern, das reiche Schauspiel aller Bilder.

Weltm. So ist's.

Ph. Das einzelne Bild hingegen besteht nicht in Gedanken, sondern ist sinnlich zu erkennen, und sichtbar?

Weltm. Sicher.

Ph. Was aber sinnlich zu erkennen ist, und sichtbar, nennst du das nicht Wirkliches?

Weltm. Wohl, so nenne ich es.

Ph. Und nicht allein von dem Sehen gilt dieser Ausspruch. Auch was den andern Sinn, das Tasten betrift, sagst du nicht, so bald du etwas betastest, es sei wirklich?

Weltm. Nicht anders.

Ph. Ja vielmehr, wenn der zweite Sinn den Ausspruch des ersteren bestättigt, so wird das Bild nur desto wirklicher?

Weltm. Gewiß.

Ph. Aber auch bey dem Gebrauch dieses zweiten Sinnes trifft du auf keine belastete Linie, sondern auf Kälte oder Wärme, Glätte, oder Rauhseyn, und mehrere andere Eigenschaften der Körper?

Weltm. Wenn ich der Frage nachsinne, nein.

Ph. Dennoch aber sowohl sehend als tastend weißt du alle Arten der Linien zu unterscheiden, das Grade, das Runde, das Eckige?

Weltm. Das weiß ich allerdings, wenn auch nicht unmittelbar durch die Sinne.

Ph. Gewiß nicht durch die Sinne, du Lieber, durch die Sinne erkennst du nur eben das Wirkliche, sonst weder Gränze, noch Gränzenlosigkeit, und das Grade, Runde, und Eckige bezeichnen doch nur gewiße Gränzen? Einmahl in das Reich der Gedanken gewiesen, werden wir auch nur in diesem alle verschiedene Arten der Begränzung aufsuchen können?

Weltm. Gut, aber sage wie?

Ph. Wie vorhin, nur auf einem andern Gebiet. Wenn Jemand dich fragte, was an sich grade sey, wie würdest du ihm antworten?

Weltm. Etwa, das Grade sei entgegengesetzt dem Krummen.

Ph. Sichtbarlich nicht! würde er ausrufen.

Weltm. Im Verstande, würde ich ihm erwiedern.

Ph. Wohl! aber auch im Verstande berührt das Grade unmittelbar das Krumme?

Weltm. Nein, das Eckige liegt dazwischen.

Ph. Und wenn nun Jener fortfragend, etwa also sprä-che: Sieh', du Guter, bei den Sinnen war das Einzelne wirklich, könntest du mir nicht auch sagen, was hier von den dreien, das Grade, Eckige und das Krumme das Ein-zelne sey? Was ihm antworten?

Weltm. Nichts anders, als daß hier alles dreies wirk-lich zu seyn scheine.

Ph. Alles dreies in Eins?

Weltm. In Eins!

Ph. Was, würde er einfallen, bemerkt aber die Eins in Dreien? woher kommt der Ausspruch?

Weltm. Von dem Urtheil, vermuthlich. Meinst du nicht?

Ph. Recht, du Lieber. Das Urtheil bemerkte sonach das Wirkliche im Verstande. Genügsam in euren Forde-rungen, würde aber Jener wieder anheben, seyd ihr denn doch. Vor euch läßt sich's noch bestehen. Wer also das Grade von dem Krummen zu unterscheiden weiß, der hat in euren Augen Urtheil? Wie werden wir doch seinem Hohne ausweichen? Wollen wir ihm nicht etwa dies ent-gegnen: Auf das Grade, Krumme und Eckige kömmt es just nicht an, um von uns das Zeugniß eines treflichen Urtheils zu erhalten. Unter dem Graden verstehen wir blos Gränze, unter dem Krummen das Gränzlose, und das Eckige erscheint uns die Wirklichkeit. Das Gränzlose ist aber gar nicht zu beurtheilen, sonach wird das Krum-me in Beziehung mit dem Graden treten, oder sich so gar bis zu dem Eckigen herablassen müssen. Das Eckige ist stets das Vermittelte, und Vermittelnde zwischen dem Graden und dem Krummen. Wen wir daher loben sollen,

der

der wird nichts weniger zu thun vermögen, als alles Eckige, das sich schneidet, und durchkreuzt, auf Eins zurückzuführen. Was wird uns jener Spottende nun wohl erwiedern können?

Weltm. Das erste war zu wenig, würde er sagen, das letzte ist zu viel verlangt.

Ph. Zu viel? — Dies wollen wir ihm zu gute halten, weil es im Anfange des Gesprächs nicht gegenwärtig war. Uns aber kann es nicht entgehen, daß es sonst weder Grades, noch Krummes, noch Eckiges als Einzelnes in der Welt giebt, wenn nicht Etwas ist, was alle drei zusammen begreift, damit jedes Gesonderte für sich wieder zum Vorschein kommen könne. War zwischen mehreren Bildern die Gränze nicht gemeinschaftlich, und als Linie weder sichtbar, noch zu betasten?

Weltm. Ja.

Ph. Dem ungeachtet bestand und besteht das Einzelne. Wir nannten es wirklich. Der Grund dieser Benennung war uns nicht sogleich einleuchtend, bis wir ihn außer den Sinnen in etwas Anderem, in dem Verstande suchten, von welchem, das Sinnliche gegenüberstehend, das Wirkliche zurückstrahlt. Wie uns aber der Verstand von dem Wirklichen auch nicht gehörige Rechenschaft gab, so erwählten wir das Urtheil, die Verstandesstrahlen aus Einem hervorleuchten zu lassen, und wiederum das Wirkliche zurückzugeben auf den Verstand. Rauben wir nun dem Urtheil wieder seine Alleinherrschaft, so wird sich auch dein Auge, übergehend von Finsterniß zu Licht nicht mehr aufschlagen, zu schauen Gottes reiche Welt, und das prachtvollste Schauspiel ist für dich verloren.

Weltm. Freilich wohl. Ich begreife, wie das alles zusammenhängt, wie vereint Urtheil, Verstand und Sinn

ha-

haben die Welt geordnet, aber wie dem Ganzen von der einen Seite ein Ganzes von der andern gegenüber steht, ist mir schwer einzusehen.

Ph. Warum, antworte mir, Bester, mag wohl die Mathematik sich einer so großen Evidenz rühmen? nicht wahr, weil sie, die Mathematik, von allen sinnlichen Gränzen ab, und heraussieht?

Weltm. Wie meinst du dies?

Ph. Gränze und Gränzenlosigkeit, erinnere dich, bestanden gar nicht für die Sinne, sondern selbige waren nur in Gedanken, d. i. für den Verstand da. Der Verstand allein enthielt alle Gestalten der Gränzen, beobachtete sie, und zeichnete sie auf in mathematischen Linien, Linien in abstracto. Abermahls Begriff, umfaßte das Urtheil, wie du weißt, alle Gränzen des Verstandes, und auf diese Weise ward von Einem das Ganze zusammengehalten. Das Ganze begann mit dem Sinn und endigte mit dem Urtheil. Auch das Ganze hat dennoch Gränze, nur daß diese Gränze an das Gränzenlose schließt. Sinn und Urtheil sind folglich wie Eins und Alles entgegengesetzt. Das Begränzte aber und Wirkliche ist das doppeltberührte von Sinn so wohl als Urtheil, und befindet sich in irgend einer von allen Verstandesformen. Alle übrige Verstandesformen schließen das Einzelne als Eines ein, und das Einzelne als Eins schließt alle Uebrige als Alle aus. Daher die Nöthigung, welche wir Nothwendigkeit nennen, und es vermag sonst kein Einzelnes zu bestehen. Dieser Rückblick auf alle drei Punkte, Urtheil, Verstand, und Sinn, wodurch das Einzelne nunmehr bestimmt hervorgeht, heißt bei den Mathematikern Construktion, das wechselseitige Aus- und Einschließen der für und durch den Sinn übersetzten Verstandesformen aber, Größe — Jetzt

wird

wird dir klar seyn, o Lieber, wie das Einzelne und Wirkliche, welches selbst in dem vereinzelten Sinn, auch als eine der Verstandesformen wirklich wird, nothwendig der Construktion unterworffen ist. Diese Unterwürfigkeit heißt Messen, und der Sinn überhaupt ist gezwungen und gebunden, die für sich bestehende Verstandesform zu bestätigen. Der Mathematiker hat sonach die Heraussicht über den Sinn, und diese Heraussicht nennt die Sprache Evidenz.

Weltm. So schwämme ja gleichsam der Mathematiker über den Sinn, überschaute mit hervorragendem Haupte die ganze bewegliche Fläche, indeß der Ἀγεωμέτρητος immer unter Wasser wäre, jeden Augenblick in Gefahr zu ertrinken.

Ph. Nicht anders. Nennst du nun nicht das Urtheil, als unter sich habend Verstand und Sinn, ein Ganzes?

Weltm. Wohl.

Ph. Und das Urtheil war in Wechselbeziehung mit dem Sinn, wie Alles und Eins?

Weltm. Richtig.

Ph. Wechselbezogene Glieder aber lassen sich wechseln, folglich wird auch der Sinn Alles und das Urtheil Eins seyn können?

Weltm. Gewiß.

Ph. Und Alles ist doch ein Ganzes?

Weltm. Freilich.

Ph. Folglich wird dem Ganzen von der einen Seite, ein Ganzes von der andern Seite gegenüber stehen, und wenn das eine Ganze wirkend wird, ist das andere ein Bewirktes.

Weltm. Allerdings.

Ph. Im sinnlichen Anschauen aber ist der Sinn Eins, begränzt; folglich wird Alles, die ganze Welt gegenüber stehen, sich uns als Nothwendiges ankündigen, und aufdringen. Hier aber, du Guter, ist das Ziel unseres Weges, und wieder hat der Philosoph nachgeben, und dir sagen müßen, wie du Recht hast. — Nun laß mich mit unserem Freunde in dem vorhin unterbrochenen Gespräch fortfahren, damit auch wir den Kreis der Untersuchung allmählich vollenden.

Id. Ich bin bereit dazu, und nur desto aufgelegter nach dieser kurzen Erholung.

Ph. Wohlan, du Treflicher, so sage mir denn, wird die absolute That stets ruhen bei Gott? oder wird die absolute That, sich entwickelnd, nicht in uns selber wahr werden?

Id. In jedem Wahren bin ich entschlossen dir zu folgen. Wohin? ist mir aber auch in der entferntesten Ferne noch nicht sichtbar.

Ph. Und also muß es seyn, o Lieber; denn der absoluten That ist nichts vorgehend, nichts folgend, und sie ist in keinem Andern, als in sich selber aufzufinden. Aber antworte mir doch, Bester, wenn die beiden Glieder Einer Gegensetzung gleichgeistig belebt, und wechselseitig umfaßt sind, so wird nicht wahr, ein vollkommenes Gleiches bestehen?

Id. Allerdings.

Ph. Weicht nun aber das Leben aus dem einen Gliede der Gegensetzung in das andere zurück, so wird dieses eine nur noch das aus ihm gewichene Leben anzeigen und vorstellen?

Id. Wohl, dieses einej wird das Maaß des Mangels seyn.

Ph. Und tritt nachher das Leben wieder ein, so wird aus dem Maaße der Belebung, und dem Maaße des Mangels; wie du sagst, ein Zwiefaches erscheinen, zwiefach, wenn beide Zustände im Geiste beharren?

Id. Richtig.

Ph. Im Geiste würden folglich beide Zustände noch aufgefaßt werden können, wie ein Gleiches?

Id. Ja.

Ph. Bei verschwindenden Geist hingegen sind beide Zustände was sie sind, nemlich verschieden?

Id. Sehr richtig.

Ph. Das Verschiedene wäre demnach abhängig von dem Gleichen, und aus ihm folgend?

Id. Nicht anders.

Ph. Jenes Verbinden im Geiste, zusammenhängend mit dem daraus folgenden Verschiedenen laß uns Synthesis nennen.

Id. Gut.

Ph. So wird das Verschiedene sich zeigen, als ein Fortschritt von jenem ersten festen Punkt, dem geistigen Verbinden: Fortschritt aber nur, wenn beide Zustände im Geiste beharren, Rückschritt aber, wenn der Geist gelöst ist.

Id. Wohl. Und den Rückschritt werden wir, nicht wahr, Analyse heißen?

Ph. Recht, o Lieber, es folgt zugleich, daß es keine Analyse ohne Synthese geben kann. In beiden spricht sich aus, was wir philosophische Form nennen, und alles was ist, ist Form. Meinst du nicht?

Id. Allerdings bin auch ich der Meinung. Alles Todte ist nur scheinbar, als das dem Leben endlich entzogene, dennoch unendlich lebend, und forterzeugend?

Ph.

Ph. Bist du also mit mir einverstanden, so laß uns diese erste Absonderung des Lebens von dem Todten unterscheidend, als die formale aufzeichnen. Mit ihr, und durch sie entsteht das Objekt, oder der beschriebene Weg des drehenden Halbmessers, der als ein Ganzes nicht ist in keinem Punkte seiner selbst, oder des Umkreises. Fortan vorschreitend, welche andere Absonderung wird nun folgen?

Jd. Vielleicht die vom Subjekt.

Ph. Allerdings, denn das Subjekt stellte sich vermöge der Fortbewegung des Radii sogleich als Mittelpunkt dem Umkreis entgegen. Von dem drehenden Halbmesser wird sonach auch die Absonderung geschehen müssen. Durch diese wird das Subjekt frei, d. i. hingestellt als ausgeschiedene Synthesis, abgesondert von und mittelst der Umdrehung des Halbmessers. Diese reale, und jene formale Absonderung gehören also, als untheilbar zusammen, und nachdem beide in Eins vollzogen worden, besteht nur die absolute That noch rein ideal, sich selbst bestimmend ins Unendliche. Das Leben als Thesis, oder das Geistige ist nunmehr in Wirklichkeit hervorgegangen, und für dasselbe giebt es hinführo nur eine nothwendige endliche Gränze noch. Und eben diese rein endliche, gleichsam durchsichtige Gränze des Geistigen im Geiste, womit das Ewige Unendliche zum Vorschein kömmt, ist erforderlich zur Hervorbringung ungetrübter Wahrheit, und alles Schönen und Guten, was hienieden ist, und künftig noch seyn wird.

Jd. Das synthetische Fortschreiten der Wahrheit hätte sich uns also deutlich dargestellt, und das Geisterreich wäre bestimmt in seinen dreien Endpunkten.

Ph. Wohl, du Guter, und diese Endpunkte, nicht wahr, werden allgemeine Endpunkte der Schöpfung seyn

für

für die Erscheinung. Denn, meinst du nicht, daß das Geistige, jenseit allem Widerspiel des Schaffens, erschaffend sey dem Begriff nach? Das Geistige, welches aus allen drei Arten des Nichts, des ersten im Objekt, des andern im Zweck, und des letztern im Begriff nur hervorgerufen, allein vermag zu bilden aus Nichts Etwas?

Jd. Gewiß, denn durch das Nothwendigkeitsgesetz entstand nur das Todte im Todten, eben so wird auch das Leben aus dem Lebendigen hervortreiben. Wirkend und rückwirkend wird jedwede That übertragen auf den Gegensatz, so und dergestalt, daß wenn das Subjekt im Objekte todt, das Objekt lebend im Subjekte ist. Ein höheres Bewußtseyn aber, jenseit dieses Wechsels des Tages und der Nacht, vermag es sich empor zu schwingen zum ewigen Urquell des Lichts, so wird die wahre Beleuchtung, endlich vertheilt, die Gestalten abrunden, und selbsteigene Geschöpfe werden, als Bilder, ins Bild erschaffen, erscheinen.

Weltm. Verzeiht, ihr Freunde, wenn ich euch hier einen Augenblik unterbreche. Schöne Worte erheischen auch wohl zuweilen eine schöne Auslegung. Wer sagt mir etwas mehr von der plastischen Natur des Erzeugens; denn ich sehe doch, daß ihr darauf hindeutet?

Ph. Wenn du uns aufmerksam gefolgt bist, so wird die Auslegung nicht schwer seyn. Das Plastische ist das Entgegengesetzte der Abstraktion. Durch Besonnenheit wird zuerst jedes menschliche Wesen frei in der Erscheinung, für ein außer ihm gestelltes Auge. Selbstfrei erscheint es sich aber nur durch Abstraktion von sich selber, und mittelst dieses ersten Lebenshauches ist es auch gebildet, und selbstbildend, denn jedem Entäußern mittelst des freien Begriffs wird von Außen d. i. im Objekt ein Zeuge, in

Dreien

Dreien aber ist das Begreiffen im Begriff vollendet, und somit alles Zeugen erschöpft im Erzeugen. Das Plastische ist die eigene Natur des Erzeugens, und wie alle Natur sich verfolgend folgt, so steht vor dem Auge zuletzt ein geistig aufgegangenes, uneindringliches Ganze.

Weltm. Schwer bist du mir zu fassen, indessen ahne ich doch etwas durch den durchgängig plastischen Charakter des wahren Alterthums. Erzeugend und antik in der Kunst wäre also gleichbedeutend?

Ph. Gewiß, du Lieber, der in sich vollendete Kreis des Erzeugens ist der Charakter der Antike. Alles Moderne hingegen, damit ich dir auch dies noch zum Besten gebe, ist ein bloßes Erhalten, die Theiligkeit des Naturobjekts überhaupt, als eines Ganzen in Abstufungen angeschaut, mit einem Worte, und ganz schicklich von einigen Kunstlehrern gewählt, pittoresk — Aber nun laß uns ungesäumt wieder vorrücken in unserem Weltbau.

Jd. Mit Ungeduld harr' ich deiner. Daß die Welt alt ist, wußten wir ja schon.

Ph. Aus einer dreifachen Verwirklichung des Wirklichen kömmt also die Welt ans Licht, und die Erscheinung als endliche Entwickelung des absoluten Wirklichen wird, endlich und unendlich zugleich, diese dreifache Verwirklichung des Wirklichen in sich wiederholen. Oder meinst du, o Lieber, daß die endliche Erscheinung endlich und unendlich zugleich sei?

Jd. Wohl, aber wie wird sie unendlich seyn können, da sie endlich ist?

Ph. Wie alles. Auch sie ist ein Stück des ausgegangenen Lebens, und lebt als solches im absoluten Gegensatz. Endlich ist die endliche Erscheinung relativ Nichts, unendlich ist die endliche Erscheinung real Nichts, endlich

und unendlich zugleich ist die endliche Erscheinung absolut Nichts, weil sie nun von dem Gegensatz alles Irdischen befreit, wieder ins Leben zurückkehrt. Sonach ist die Schöpfung in der Erscheinung, nur ein relativ fähiger Gegensatz des Absoluten des Lebens, und der That, und wird nur also richtig verstanden.

Aber antworte mir, du Guter, ist die Bewegung überhaupt nicht die Relation des Lebens, als rein geistigen Ursprungs? Ist zur Construktion des Begriffs der Bewegung etwas Anderes erforderlich, als das Endliche? Mit dem Endlichen aber tritt ein die Relation, so daß Endliches, und Relation, Eines aus dem Anderen wechselseitig entsteht. Das Endliche als absolut, und nur, wenn es absolut ist, giebt dem Leben die Gestalt der Bewegung, und dem synthetisch fortschreitenden Leben die Gestalt der Beweglichkeit.

Jd. Das Endliche, als absolut, auch zugehörig dem unendlichen Geiste wird wirkend, meinst du nicht so? und dergestalt wird das Endliche zugleich mit dem Unendlichen relativ wirklich.

Ph. Vollkommen richtig.

Jd. So wäre die Beweglichkeit Unterlage der Schöpfung dieses Erdballs: es schwimmen die ungeheuren Weltkörper in der ewig beweglichen Luft.

Ph. Schön, du Treflicher. Aber laß uns nur den Begriff des synthetischen Fortschreitens auch fest im Auge behalten. Endlich ist also diese Beweglichkeit bestehend, scheinlich, und wirklich; die folgende Verwandelung des Begriffs hebt das Erste nicht auf. Sage mir, o Lieber, was nennen wir wohl eine Metamorphose? denn die ganze Schöpfung ist eine Stufenleiter von Verwandelungen.

Zu-

Zuerst frage ich dich, sind die Metamorphosen, es sey im welchen Reiche der Natur, daß es wolle, nicht umbildend?

Jd. Allerdings, das Objekt wird umgestaltet.

Ph. Zweitens, umbildend an sich, oder durch ein bildendgebildetes Mittel?

Jd. Durch das letztere nur, denn in der Reihe der Erscheinungen giebt es kein Entstehen aus Nichts.

Ph. Drittens sind die Metamorphosen nicht selbstbildend?

Jd. Gewiß, denn nie entdecken wir ja ihren Anfang.

Ph. Folglich, wenn wir deine Antworten zusammensetzen, sind die Metamorphosen Selbstbildungen durch ein bildendgebildetes Mittel sich umbildend. Und hiemit haben wir eine Naturgeschichte des geistigen Lebens von der Idee durch den Begriff bis zur Vorstellung. Das Metamorphosirende ist das geistige Leben selbst, in seiner Reinheit und Ursprünglichkeit. Laß uns nun auf die Beweglichkeit, als Unterlage der Welt wieder zurückkehrend die Beweglichkeit metamorphosiren.

Jd. Gewiß durch den Gegensatz, als Gang alles Werdens.

Ph. Oder richtiger, durch die Aufhebung des Gegensatzes. Denn vorschreiten wollen wir, nicht erstarrt stehen auf einem Fleck. Aufgehoben wird aber der absolute Gegensatz durch die Festigkeit, erscheinend als Ruhe. Ein Gedrittes ist die Entstehung der Festigkeit, vermöge der dreifachen nothwendigen Verwirklichung des Wirklichen, womit das schöpferische Leben zum Vorschein kömmt.

Jd. Cubisch wäre demnach die Idee.

Ph. In dem Begriff, also analytisch: als Kraft und Gegenkraft; synthetisch aber eine Sphäre. Diese Sphäre

aber wird sie uns itzt anders sichtbar, als rund, und das Runde ist ja nur ein Kreis?

Jd. Zur Erkenntniß der Sphäre, als Solidum, gehört freylich die Zusammenwirkung der Sinne mittelst des Verstandes.

Ph. Und hier, o Freund, gewahrest du sogleich das Unendliche im Endlichen, denn der Kreis des Lebens spricht sich nur in sich selber aus. Die Sinne bilden mit den Dimensionen den innern Naturkreis zugleich. Der formale Kreis oder die Verstandesform wird nur wirklich in dem Synthetischen des Lebens, und das innere, geistige Zusammenhalten zwischen dem Synthetischen und Analytischen heißt Natur. Nun, du Guter, eine solide Sphäre, auf welcher die Natur waltet, nennen wir das nicht unsere Erde überhaupt?

Jd. Wohl! Die Natur waltet über die ganze Synthesis der Sinne und der Dimensionen. Was natürlich, ist den Sinnen nothwendig eindringlich, und umgekehrt, was den Sinnen eindringlich, ist natürlich. Es ist da an kein Vacuum zu denken.

Ph. Behutsam, du Lieber, damit, wenn wir auch dem analytischen Leeren entgehen, wir nicht etwa in ein anderes synthetisches Leere, die Finsterniß, verfallen. Erinnere dich, daß bei dem synthetischen Fortschreiten der Kreis des ersten Objekts alle folgende Kreise umfaßt. Die absolute Beweglichkeit, oder Beweglichkeit noch in Wechselbeziehung gedacht mit der Bewegung, wird also unsere Erde beleuchten.

Jd. Das Licht, oder die Sonne, die dessen Stelle irdisch vertritt, meinst du, wird synthetische Unterlage des Ganzen eines Weltsystems seyn.

Ph. Wohl, als Idee, aber nicht als Begriff. In dem Begriff nur wird die Sonne sichtbar. In der Begriffsgeschichte der Weltentstehung wird daher die Sonne auch erschaffen. — Der äußere Naturkreis besteht formal zwischen der Sonne und dem Auge, der innere Naturkreis aber real in dem Lichte selbst. Die Sichtbarkeit eines Gegenstandes beruht blos auf den ersten, der andere und innere ist das lebendig sich exponirende Sehen in der Sichtbarkeit. Dieser zugleich äußere und innere Naturkreis (Natur in der angegebenen Bedeutung genommen) nennen wir Sinnenorgan, und mit der Sonne geht also das erste Sinnenorgan, oder das Gesicht auf.

Jd. Und also wäre die Erde hervorgegangen, aus dem Leeren sowohl als Finstern.

Ph. Gleicherweise wird das Tasten construirt, in welchem das Gehör mit begriffen ist, als ein Niederschlag, in welchem das Gebundene durch ein Mittel eine andere Verwandschaft eingeht. Und beide, das Gesicht sowohl, als das Tastorgan sind wieder unter sich in Verbindung des innern und äußern Naturkreises, durch welche Gemeinschaft das entsteht, was wir mit dem Ausdruck sichtbare Welt begreiffen. Aber als Idee, was meinst du wohl, daß die Sonne seyn wird?

Jd. Synthetische Unterlage eines Weltsystems, sagte ich zwar, aber klar ist mir noch nicht der Gedanke.

Ph. So laß uns, wenn uns Gott mit dem innern Auge begabt hat, auch dies betrachten. Glaubst du nicht, daß die Sonne als Idee rein nichts seyn werde, und daß folglich ein Nichts das ganze Weltsystem trage?

Jd. Und wie verstehst du doch dies?

Ph. Entzieh' der Sonne das Sichtbare und Körperliche, als welches der Begriff ihr beilegt, was wird denn bleiben?

Jd. Sie wird lediglich noch eine mechanische Kraft seyn.

Ph. Eine mechanische Kraft aber, was meinst du wohl, was dies sey? Nicht wahr, eine Masse bestimmter Bewegung, als reines Verstandesobjekt?

Jd. Allerdings nichts anders.

Ph. Und von dieser Vorstellung sondere ebenfalls ab die Bewegung; als Inhalt, Gehaltstück gehört sie nicht zur Form des Begriffs. Was bleibt?

Jd. Nur das Mechanische, als solches.

Ph. Das Wort Μηχανὴ bedeutet Erfindung, Verstandeskunst. Was würde also die Sonne anders seyn, als die Verstandesform, ein Binden mittelst des Endlichen, und jedes Sonnensystem ein reiner formaler Gedanke, gleichsam der Weltkunst, daher auch die größte Concinnität der einzelnen Weltglieder zu einander. —

Und nun, o Lieber! (sich zu dem Weltmann wendend) bist du noch des Sinnes, daß ein empfundener Anblick des Erschaffenen größer sey, als der in sich klare Gedanke der Schöpfung selbst? — dann vermagst du auch nicht mit der Anschauung den Begriff des Unermeßlichen zu verbinden. Sieh' und staune, rief dir das damals dein Herz zu, wenn dich durchdrang das Erhabene und Große des Bildes, eine unendliche Wesenkette in Eins, und zugleich unergründlich zu erblicken; so wirst du itzt vielmehr dir selbst zu dir selber sagen in seeligen Worten: daß für dich nun aufgehe der junge Tag, mit dem ein ewiger Lichtstrahl alles Lebens sich ergießt über die ganze Natur. Alles was dich umsteht, umstrahlt, umlebt, und wirkt, sey nur ein

Werk

Werk der mächtigen Kunst, festigend unter deinen Füßen das Endliche, was dich trägt, wölbend über deinem Scheitel das Unendliche in Welten zusammen, die, gleich harmonischen Bildern eines göttlichen Meisters, angeheftet scheinen an das Höchste, was die beflügelte Seele erschwingt.

Weltm. Der Begeisterte, o Freund! vermag wohl des Lichtes Fülle zu tragen, schwache Augen stört und schmerzt hingegen der zu helle Abglanz: daher vielleicht hat Gott ihnen die Kraft gegeben, sich für die Nacht zusammenzuziehen, — zu empfinden und zu ahnen, wo ihnen zu sehen nicht vergönnt ist. Die Wirklichkeit des Genusses vertritt oft im Leben den Genuß der Wirklichkeit.

Id. Nicht jene, nur dieser stärkt und erhebt den Geist. Also, du Guter, laß uns geistig im Geiste fortbilden die Welt.

Ph. Wollen wir uns denn nun damit befassen, Stellung, scheinbaren Gang, und den Einfluß der Sonne nachzuweisen, nachzuweisen in zeitiger Analyse, was die Idee, und der Begriff beide zugleich bestimmen? Oder wahrhaft jeden wahren Sieg benutzend lieber durch schwebend getragene Gestalten vordringen zu ferneren Umbildungen?

Id. Allerdings, das Letztere.

Ph. Den Gedanken wieder da anknüpfend, wo er uns abriß, so antworte mir doch, Bester, ob wir den äußern Naturkreis zwischen den drei Endpunkten, oder Dimensionen der Schöpfung, und den Sinnenwerkzeugen haben gehörig vollendet? Denn nach dem ewigen Gesetz alles Endlichen dürfen wir sonst keinen neuen Schritt thun in das Gebiet der Freiheit. Zwar der Begriff einer wirklichen, sichtbaren Welt war uns geworden, in dem bloßen leeren Gegensatz zwischen dem Sehen und dem Tasten,

allein

allein der Gegensatz im Zugleichbestehenden muß auch als gefüllter Raum sich uns darstellen.

Jd. Der Begriff des Tastens wird also fortleitend seyn.

Ph. Wohl. Oder unter einem passendern Bilde: alles was uns in dem Tasten noch unbewußt, und unberührt geblieben, muß, kommend ans Licht, nur in Gedanken noch leben. Das Tasten, war es nicht ein Niederschlag, in welchem das Gebundene durch ein Mittel eine andere Verwandscha t eingeht?

Jd. Ja wohl.

Ph. Meinst du nun, daß das Tasten in der That nichts mehr seyn werde, als ein Uebergang durch ein Mittel?

Jd. Gewiß, nichts mehr. Aber die beiden Punkte, einschließend den Uebergang, sind sie denn nichts?

Ph. Allerdings, sie sind. An was werden sie sich also abbilden, nicht wahr an dem Mittel?

Jd. Freilich an dem Mittel, denn bloßer Uebergang ist kein haltbares Bild.

Ph. Das Mittel wird uns also ein Widerstand im Räumlichen des äußern Naturkreises zwischen dem Gesicht, und dem Tasten?

Jd. Ja.

Ph. Und dieser itzt nur noch formale Widerstand, das Mittel, wird verwirklichet in und mit dem Tasten. Das Tasten berührt demnach Drei. Zwei in dem formalen Widerstand, und auch das Mittel. Folglich wenn berührt wird das Mittel, werden berührt alle drei Dimensionen zugleich.

Jd. Zugleich?

Ph. Allerdings zugleich. Denn hier ist noch von keiner besondern exponirten Dimension, etwa wie bei den Mathematikern, die Rede. Nur drei Berührungspunkte sind synthetisirt in dem Tasten, und wo drei Punkte zusammen und zugleich wirklich für das Bewußtseyn, oder berührt werden, da ist ein Tasten. Das verwirklichte Mittel durch das Tasten, oder der nunmehr in dem innern und äußern Naturkreis wirkliche Widerstand, heißt Körper in der Sprache. Auf den Körper werden daher die den Uebergang einschließenden beiden Endpunkte übertragen, und zweimal abgebildet, so daß vier Seiten den Körper umgeben.

Weltm. Mir scheint, ihr Lieben — vergönnet mir diesen kecken Zweifel — dieser Begriff des Tastens nur in Betreff der Seele zu seyn, nicht für die Fingerspitzen.

Ph. Recht, denn in dem Zweifel ist nur das Zweifeln etwas werth. Vernimm denn, daß auch der Gedanke hier noch nicht vollständig erscheint. Das Sinnenwerkzeug als thätig, erscheint erst dem menschlichen Wesen nach einer dreifachen Verwirklichung im Wirklichen. Die Thätigkeit des Organs, oder der tastenden Fingerspitzen, zugleich tastend und bildend, wird erst Objekt in der vierten Relation, nach einem wirklich verwirklichten Wirken. Die Fingerspitzen sind das Subjekt in dem Plastischen, nachdem die Idee dargestellt ist, und nunmehr in das Ideale eingreift. Die Natur, oder die blos angeschaute Idee, verwirklichet ein Leben in jedem Menschen, und mittelst dieses Lebens wird der Mensch wiederum einwirkend auf die Natur. Daher ist jedem Menschen die Welt Ideal, oder die beste für ihn, und ein ehemals allgemein bewunderter, witziger Schriftsteller ist seinem Schicksal im Lächerlichen nicht entgangen, wenn er die einem Jeden ganz

nah:

wahre Bildung einer besten Welt von den Fingerspitzen aus mittelst der Fingerspitzen selbst widerlegte. Der damit geführte Beweis, so wie der erhaltene Beifall waren allgemein, denn der belobte Schriftsteller hat in sich das Lächerliche quadrirt. Alle Lacher wurden in Einen und denselben Kreis aufgeraft, um das Lächerliche zu lachen, und lachend lächerlich zu seyn. — Die wirkliche, durch Menschen gebildete Welt, oder der zeitig gebildete Zustand unserer Erde ist das Ideal des gesammten Wirklichwerdens der Menschen, wie viel bisher unter ihnen wirklich geworden ist, und eine Welt der besiegten Natur ist dem Anschauenden nur in der Ferne, dem Sterbenden aber sein Höchstes im Leben.

Weltm. In solchem Streben, o Freund, verehre ich den wahren Philosophen von ganzem Herzen.

Ph. Nun laß uns in unserer Untersuchung wieder vorschreiten. Diese zwei den Uebergang einschließende Endpunkte, sagten wir, werden auf den Körper übertragen, und die Körperwelt im Allgemeinen stellt daher diese Endpunkte formal und real auf: formal leer, Alles Allen, real aber in zwei Reihen, wirklich in der Entgegenstellung des ersten und letzten Gliedes. Die Begriffe des Körperlichen bestehen in der Beziehung unter sich, und außer dieser ihrer Beziehung sind sie nichts. Die Beziehung aber wird sie nicht sowohl eine innere als äußere seyn?

Jd. Eine äußere Beziehung nennst du das nicht ein Verstandesverhältniß, die innere aber ein Anschauen, bewirkt durch das Verstandesverhalten, oder den nothwendigen Gegensatz?

Ph. Wohl, nur wie das Verhältniß ein bestimmtes ist in dem Verstandesverhalten, wie du dich ausdrückst, so muß auch das Anschauen wieder ein besonderes seyn;

ein

ein besonderes dadurch, daß die Verstandesform sich ihm einprägt. Ein solches die Verstandesform real abbildende Anschauen bezeichnen wir als eine Natur, und es wird demnach besondere Naturen der Objekte geben. Ihr wirkliches Seyn oder Daseyn wird aber hinwiederum nur bestehen mittelst des innern und äußern Naturkreises. Zweimal wird sich die Verstandesform sowohl dem Subjekt als Objekt eingeprägt haben, und die Wirklichkeit wird aufzeigen dieses Gedoppelte in beiden. Gleicherweise haben wir das Tasten dem Gesicht entgegengestellt, nicht wahr?

Jd. Ja.

Ph. Das Gesicht als Realität war Form, das Tasten hingegen als Form war real: ein Niederschlag, wie wir es nannten, wobey drei Wirklichkeitspunkte zugleich wirklich werden. In der Form aber wird die Form formal bestehen, in der Realität hingegen wird die Form aufgehen, und verschwinden?

Jd. Allerdings, denn das Aufgehen der Form, heißt real.

Ph. Jenes formale Seyn der Form in der Form laß uns für immer mit dem Ausdruck Polarität bezeichnen. Dem Gesicht allein wird daher nur bemerklich werden die Polarität, bey dem Tasten aber wird sie aufgegangen und verschwunden bestehen.

Jd. Gut.

Ph. Und gleichwie die Polarität dem Gesicht Farben spiegelt, wird das Tastorgan in sich tragen seine Farben, als Betasten, Hören, Riechen und Schmecken.

Jd. Wohl.

Ph.

Ph. Aber auch in dem formalen Bestehen der Form in der Form liegt formal der Gegensatz eines Thätigen und Leidens. Die Farbe ist daher vermittelt.

Id. Richtig.

Ph. Gleichergestalt werden auch die Körper erscheinen in leidendem oder thätigem Berühren: sie werden unelastisch, oder elastisch seyn. Und die unelastischen wiederum als beweglich, oder bewegend, fließend, oder fest; die elastischen aber im Beweglichen bewegend, realisirend die verschwundene Polarität in Eins. Dies ist der Fall bei tönenden, Geruch oder Geschmack gebenden Körpern. Diese sämmtliche Eigenschaften der Körper mögen wir die innern nennen (in den Eigenschaften ist aufgegangen die Form, und das Aufgehen der Form heißt Eigenschaft) — Gestalt und Farbe hingegen halten wir für äußere. Oder wohin, Bester, rechnen wir die Farbe?

Id. Farbe ist etwas Vermitteltes. So viel ist gewiß. Aber wie vermittelt?

Ph. Meinst du nicht, daß wir also zu Werke gehen können? Zuerst ist Farbe etwas Körperliches?

Id. Nein, das nicht.

Ph. Erinnerst du dich aber nicht mehr des Axioms der synthetischen Methode?

Id. Etwa dieses, daß in den Verwandlungen das frühere fortwirkt mit dem folgenden?

Ph. Allerdings, und umgekehrt wird zur Hervorbringung der Wirklichkeit das Folgende wieder rückwirken auf das Frühere. Gleichwie demnach alle Körper formal, d. i. ehe und bevor sie Körper in dem Tasten sind, Polarität haben, so werden auch umgekehrt mittelst dieser ihrer Polarität dem Lichte widerstehen die Körper, und vermit-

teln

teln wird folglich jeder von ihnen eine besondere Farbe, Meinst du nicht?

Jd. Gewiß bin auch ich der Meinung. Die bestimmte, besondere Polarität eines jeden Objekts wird seyn seine Farbe.

Ph. Das Licht demnach ist nur Farbeleihend. An sich, als innerer Naturkreis in der Realität ist es ohne Pole. Endlich aber, oder in Verbindung mit dem äußern Naturkreis zeigt das Licht, als Reales, eben alle Farben real auf, wie denn auch die mittelst der Farben in sich ausgesprochene Polarität des Lichts von einem großen, ächten Naturkenner ist erwiesen worden. Diese in sich ausgesprochene Polarität des Lichts ist Farbe in der Idee, und insofern ist Farbe eigentlich nicht zu den äußern Eigenschaften der Körper, sondern des Lichts zu zählen. Wie bestimmen wir nun aber die Gestalt? Was deucht dir von diesem Begriff?

Jd. Farbe und Gestalt scheinen auf irgend eine innere Verwandschaft ahnen zu lassen.

Ph. Und nicht ohne geheimen Grund ist diese Verwandschaft. Denn gleichwie Farbe die real endliche Form des Lichts ist, wird wiederum die Gestalt die unendliche Form der Farbe seyn. Der Gegensatz von Licht und Schatten durchgreift er nicht alle Farben, bezeichnet er nicht die Seiten der Gestalt, hebt er die Gestalt nicht vollständig heraus, rundet er sie nicht ab? — in Licht und Schatten wird daher die Farbe, als Endliches, an das Unendliche gränzen. Licht und Schatten, mit Farbe verbunden, bezeichnen die zweifach doppelte Relation des Verstandesverhaltens, und schließen für den Verstand formal die Gestalt.

Jd. Warum sagst du formal?

Ph.

Ph. Weil der Verstand, als real, sich selber in der Gränze des Objekts begränzt, folglich auch Anschauung und Begriff, Gestalt und Figur noch trennt und verbindet. Sage mir doch, o Lieber, die Sonne, als mechanische Kraft, war sie uns nicht die Verstandesform, und auch sichtbares Licht, nemlich ersteres als Idee, letzteres als Begriff?

Id. Wohl.

Ph. Und das Sichtbare war ein vollkommener Naturkreis, sowohl innerer als äußerer zwischen der Sonne und dem Auge?

Id. Auch dies.

Ph. So wird sich denn das Sichtbare und die Verstandesform wie Begriff und Idee zu einander verhalten? Meinst du nun, daß die Figur etwas anderes sey, als die endliche Idee des Verstandes, ein Verhältniß eines Verhaltens als Verstand?

Id. Gewiß nichts anders. Denn die Figur verbindet Drei, formal in Zwei, real in Eins zusammen.

Ph. Formal ist sonach die Gestalt der Begriff der Figur, real hingegen ist die Figur die Vollendung der Gestalt. Und in der Relation zwischen Zwei, oder in Licht und Schatten wird erscheinen jedwedes Objekt, das Eine aber in der bestimmten Relation wird seyn die Gestalt. Auf diese Weise wird der Begriff verbunden mit der Idee, oder Gestalt mit der Figur, dem Objekt Breite und Tiefe geben, und wenn ihm die Farbe, als Bild des Beweglichen noch hinzukömmt, so ist die Darstellung vollendet.

Id. Die Bildung einer Körperwelt, welche in Idee, Begriff und Anschauung, als analytische Theile der Verstandesform sich endigt, wäre also vollbracht.

Ph. Und bewerkstelliget hätten wir das Ganze lediglich mittelst einer lebendigen Analyse, welche jeden Satz auflösend in den reinen Gegensatz zuletzt alles Träge und Todte verscheucht. Aber sage mir, du Guter, wird dem Leben in uns denn nun also dauren der Genuß seiner Freiheit?

Jd. Das wohl nicht. Jeder Stillstand kann nur scheinlich seyn.

Ph. So wird das Leben, sich in sich selber verjüngend aus der Asche, wie jener fabelhafte Vogel, die Erde meidend, wieder der Sonne zufliegen. Oder gleich dem Blute, dem bildend gebildeten Mittel in den Metamorphosen animalischer Gestaltung, wird sich selbst das wahre Leben im inneren und äußeren Kreislauf ewig wiedererzeugen, und das Organische darstellen. Die Körperwelt ist sie uns nur wahrhaft aufgegangen im Objekt, so werden wir uns von neuem absondernd in ein Subjekt, dieses Subjekt jenem absolutreinen Objekt entgegenstellen mögen, mit ihm in Relation setzen, damit hervorgehe, und sich herausscheide die folgende Synthese. War die frühere Anschauung, von der wir ausgiengen, nicht die Bewegung und deren Gestalt die Beweglichkeit?

Jd. Allerdings ist es mir also erinnerlich.

Ph. Und die Beweglichkeit war Subjekt der Analyse, zurückgeblieben ist daher noch das Objekt, Bewegung. Folgend, und als bewirkt wird jetzt dies Objekt erscheinen in der Zeit, früher und vorhin erblickten wir es, als Ursache. Der Uebergang von der Ursache zur Wirkung, die Beweglichkeit, liegt in der Mitte, und ist dargethan in und mit der That, nemlich der analytischen Vollendung. Die Bewegung, als Bewirktes also, was wird sie seyn gegen-

über der Beweglichkeit, oder dem Licht? Nicht wahr Wärme?

Id. Und ganz richtig scheint mir dies gesagt.

Ph. Formal wird sonach die Wärme, vermöge des Bandes zwischen Subjekt und Objekt, eine Wirkung der Sonne, real aber, in sich unmittelbar erste Ursache seyn, Selbstbewegung.

Id. Wohl, also unkörperlich auch.

Ph. Gewiß, nur von zwei Dimensionen, eine Flächenkraft, denn berührt haben wir ja noch nicht die dritte Dimension, welche drei zusammen in dem Tasten synthetisch aufgiengen. Das Tasten aber wird es sich zur Wärme leidend, oder thätig verhalten?

Id. Ich meine, leidend vielmehr.

Ph. Gut, aber was stellen wir uns wohl vor unter dem Leiden? Nicht das Subjekt in dem objektiven Gegensatz?

Id. Ja.

Ph. Und dem Leiden entgegengesetzt ist das Thätige, das Objekt in dem objektiven Gegensatz?

Id. Auch dies.

Ph. Folglich wird die Wärme mit allen Körpern einen objektiven Gegensatz bilden, in welchem der Körper bald Subjekt, bald Objekt, bald leidend, bald thätig ist. Und dieses Verhältniß zur Wärme wird es nicht formale Wirkung derselben seyn?

Id. Nicht anders.

Ph. Real ist hingegen die Wärme unmittelbar erste Ursache, wovon wohl? — Sieh' nur, du Guter, wie ich es anschaue. Die Wärme, bedenke ich zuerst, ist Selbstbewe-

bewegung — in jedem Augenblick, also immer Eins, und zugleich ein Anderes. Eins, damit sich das Bewegte nicht für sich todt fortbewege, ein Anderes aber auch, damit es sich eben nur bewege. Meinst du also nicht, daß die Wärme in ihrer Realität Ursache des Fließens, und des Flüßigen seyn werde?

Jd. Allerdings, so sehe ich es ein.

Ph. Und wenn wir nun die rein quantitativen Unterschiede in der realen Wirkung der Wärme Temperatur nennen, so werden die Zustände aller Körper, in so fern sie zwischen dem Flüßigen und Festen mitten inne liegen, von der Temperatur abhängen.

Jd. Wohl.

Ph. Aber antworte mir doch, o Lieber, ob ein wirkliches Bilden, ohne ein Umbilden statt finden könne?

Jd. Ich glaube nicht, weil selbst ein Urbilden in ein Bild sich umbildet.

Ph. Demnach wird die Wärme in ihrer realen Wirkung, formal gedacht, alle Körper gebildet, oder den Begriff, Körper, überhaupt umbilden. Ja, in diesem steten Umbilden werden die Körper nur gebildet bestehen.

Oder, irre ich mich vielleicht, und strebe auch unphilosophisch nach der Philosophie?

Jd. Welchen Zweifel hast du denn?

Ph. Sagte ich nicht so eben: die reale Wirkung der Wärme formal gedacht?

Jd. Ja, das sagtest du.

Ph. Formal wird aber die Wärme selbst real dem Körper gegenüberstehen, und der Körper auch wird für sich daseyn und seyn. Wie kennen wir ihn aber bisher? Nicht als elastisch oder unelastisch, mit Farbe und Gestalt?

Id. Richtig, so kennen wir ihn.

Ph. Und fortschreitend ist doch die synthetische Methode, folglich nicht aufhebend, sondern entwickelnd. Das volle Objekt ist nur erst die entwickelte Frucht des ganzen organischen Stamms.

Id. So laß uns diesen Verwandelungen des Objekts aufmerksam zusehen.

Ph. Wohl aufmerksam, du Guter, denn die grade Aufsteigung des Objekts ist nie aus dem Sinn zu lassen. Der Begriff des Elastischen war bewegend im Beweglichen zu seyn: das Unelastische aber nur eins von beiden, entweder bewegend, oder beweglich. Diese Begriffe nun sind in Relation mit der Wärme, der Wärme als realen Wirkung, als umbildend bildend, oder bestimmend die Zustände eines Körpers. Zuerst also die elastischen Körper, werden sie umgebildet werden?

Id. Nein, denn sie sind selbst Objekt der Wärme.

Ph. Aber außer dem formalen Gegensatz mit der Wärme gedacht, denn die Wärme besteht, und waltet auch. Meinst du, daß das Objekt dann nicht fortgebildet werde?

Id. Freilich wohl; das Fortbilden aber, wo wird es anfangen, wo aufhören?

Ph. Der Anfangspunkt ist er nicht stets absolut, das Ende hingegen in absolutem Gegensatz?

Id. Das wohl.

Ph. Und diesen absoluten Anfangspunkt im Fortbilden, wie nennen wir ihn? bezeichnet ihn nicht das Wort, Feuer?

Id. Richtig.

Ph. Das Ende des Fortbildens aber Element?

Id. Ja wohl, die Elemente setzen Gränze dem Feuer.

Ph. Ist denn nun aber das Feuer etwas Bestimmtes, nicht im Begriff, denn da haben wir es bestimmt, ich meine im Objekt?

Id. Ich glaube, nein.

Ph. Und richtig, denn unbestimmbar ist das Absolute im Objekt. Diese Erscheinung des Unbestimmbaren im Feuer, wie nennen wir sie wohl? Nicht etwa Auflösen, Zerstören?

Id. Gut. Gedenken wir aber mit keinem Wort der Erscheinung des Bestimmbaren, nemlich der Flamme?

Ph. Wir mögen wohl, jedoch hier mehr zur Neugierde als zum Nutzen. Flamme kömmt von dem synthetischen Ursprung des Feuers. Wenn in dem zweiten Kreise der fortrückenden Synthesis ein Formales übereintrift mit dem ihm Entgegengesetzten in dem Kreise der ersten Synthesis, so sagen wir: es flammet. Jetzt laß uns unsern Gang wieder verfolgen.

Id. Wohl. Es soll mich dieses Eingeschobene nicht stören.

Ph. Das Bestimmte ferner, oder das Objekt der Wärme, oder die Wärme im Objekt wird es nicht das Fortbilden seyn und heißen?

Id. Ich erinnere mich.

Ph. Und jeder Zustand eines Körpers, der zwischen dem Feuer, und dem Element, zwischen Anfang und Ende des Bildens besteht, wird sowohl dem Zerstören, als dem Bilden zuzuschreiben seyn?

Id. Ganz recht, wie mich dünkt, denn die Natur ist hier im Uebergang schlechthin.

Ph. Ein bloßer Uebergang ist demnach alles Bilden, in sich getrennt in Zerstören und Fortbilden. Der Uebergang, als Subjekt, als ein Uebergehendes, nicht als ein Uebergegangenes, wird er mittelbar oder unmittelbar seyn?

Jd. Ich denke, beides. Mittelbar als Wärme, unmittelbar als Natur.

Ph. Nun aber ferner die unelastischen Körper, die entweder bewegend, oder beweglich sind, in welcher Beziehung werden sie stehen gegen die Wärme, und gegen die Natur? Die Bewegende werden sie die Wärme aufnehmen, oder nicht?

Jd. Nicht aufnehmen, meine ich, denn sie sind nur die Bewegung im Bewegen. Sie werden verfliegen.

Ph. Und sehr paßend ist dieser Ausdruck. Denn das Fliegen, abgesehn von aller Natur ist es nicht ein Uebergang mit der Zeit in die Zeit? Das Verfliegen aber ein Uebergang in Zeit und Raum zugleich?

Jd. So ist's.

Ph. Aber gegen die Natur wie möchten sich da die unelastischen Körper verhalten? Offenbar gleich, nicht wahr? denn die Natur ist jetzt das Subjekt in dem Uebergehenden?

Jd. Wohl, also gleich.

Ph. Folglich nur quantitativ verschieden unter sich. Und wie nennen wir diese rein quantitativen Unterscheidungen, meinst du nicht, Dichtigkeit?

Jd. Gewiß, denn nichts ist dichter als die Zeit, die doch nichts anders ist, als eine quantitative Reihe.

Ph. In jedwedem Abschnittspunkte spricht sich aber auch der Raum aus, also objektiv wird die Dichtigkeit ebenfalls bestehen, und als solche bemerklich werden. Es wird dich-

te

te und dichtere Körper geben. Die Dichtigkeitsreihe wird zwar in einer fortstrebenden Tendenz des Wachsens seyn, und diese Tendenz nennen wir sie nicht Schwerkraft?

Jd. Ja wohl, o Freund, und klar ist es mir, warum die Schwerkraft, wie die Physiker sagen, im Mittelpunkt der Erde ruht. Sie ist das zwölfte Glied der fortstrebenden Tendenz des Wachsens der quantitativen Naturreihe.

Ph. Aber auser und neben dieser quantitativen wird es auch eine qualitative Reihe geben, eine Reihe, in welcher das Reale, als Objekt untergegangen. Sieh nur, du Guter, ob ich mich zurecht finde, oder nicht? Wenn ich frage: das wievielste ist das in der Reihe? — und erhalte die Antwort: das dritte; so ist die Frage und Antwort arithmetisch. Sage ich aber, was ist das? und Einer antwortet mir, die Drei; so ist diese Wechselfrage und Antwort geometrisch. Die Drei hat, wie jede andere von der Drei verschiedene Zahl, die Qualität die vorgehenden Zahlen in sich zählend, sich in dieser Eigenschaft auszusprechen. Die Drei ist qualis in Beziehung auf die Zwei, stellt zugleich die Handlung, und derselben Form, beide getrennt und vereint dar.

Jd. Sehr richtig ist das.

Ph. Folglich die Dichtigkeit übergehend aus der Quantität in Qualität wird die Körper auszeichnend bestimmen, von dem mindest- bis zum meist-dichtesten.

Jd. Also das Ponderable, und das specifische Gewicht haben wir nachgewiesen im Begriff.

Ph. Wohl, aber haben wir nicht einer andern Eigenschaft der Körper noch zu erwähnen vergessen? einer Eigenschaft, worüber uns der Physiker zur Rechenschaft ziehen wird?

Jd. Welche meinst du, etwa die Cohäsion?

Ph. Allerdings habe ich diese im Sinne. Was antwortest du mir, wenn ich dich frage, wie die beiden Weltpole cohäriren?

Jd. Von der Schwerkraft aus, nicht wahr?

Ph. Gut, denn die Schwerkraft müssen wir auch als real setzen. Die Schwerkraft ist der Punkt, wo das Endliche zusammenhängt mit dem Unendlichen. Sie ist das Subjekt, die vollkommenste Relation, so wohl im Allgemeinen, als im Einzelnen. Die Erscheinung der absoluten Schwerkraft im Einzelnen nennen wir Cohäsion der Körper.

Jd. Alle Körper werden sonach mehr oder weniger cohärent seyn, je nachdem ihre eigenthümliche Polarität es mit sich bringt.

Ph. Wohl, und die cohärentesten werden diejenigen seyn, in welchen die Polarität ganz rein sich ausspricht. Alle übrigen Körper aber werden entweder nur endlich im Endlichen seyn, oder das Endliche in sich verendlichen. Die ersteren brüchig, die anderen im Feuer, als dem äußern objektiven Anfangspunkt des Umbildens, sich ziehen lassen, hämmerbar seyn, oder ein Theil schnell, ein Theil langsam schmelzend, und den Kreis alles Wirklichen hiemit schließend, sich realisiren. Gleichergestalt werden auch die brüchigen, oder die im Endlichen endliche Körper wieder Unterabtheilungen angeben. Zuerst, nicht wahr, läßt sich jedes Endliche auf ein Endliches zurückbringen?

Jd. Allerdings, durch Analyse.

Ph. Das Zurückbringen des Endlichen auf ein Endliches ist aber ein Theilen?

Jd. Ja.

Ph.

Ph. Alles Theilbare wird sonach im Feuer verbrennen, oder verfliegen.

Jd. Wohl.

Ph. Alsdenn hat aber jedes Endliche zwei endliche Hälften, wodurch es theilbar wird?

Jd. Richtig.

Ph. Und vereinigt werden sie verwandt seyn?

Jd. Gewiß, als von einem Stamm.

Ph. Getrennt hingegen wird die eine endliche Hälfte des Endlichen, als übertragen ins Objekt, bestehend, die andere hingegen wie Subjekt, als eingegangen, erscheinen, und als eingegangen auch eingehend in das Bestehende. Daher zwei unter sich verschiedene Körperarten, welche zu benennen wir mit Recht den Mineralogen überlassen. Ferner das Thätige, ganz gesondert aus dem Anschauen des Objekts, wird wieder einwirkend seyn auf das Anschauen, als eines Zubestimmenden von dem Bestimmtbestimmenden, und das Bestimmte wird Wahl heißen. Demnach entstehen Wahlverwandschaften, welche auf dem Standpunkt der nicht freien Natur unendlich sind. Sie selbst, und die wirklichen Verbindungen herzuzählen, welche aus jenen hervorgegangen sind, und noch hervorgehen können, bleibt Sache des Chemikers. Wir, die wir uns wohl mit dem besonderen, aber nicht mit dem abgesonderten Objekt befassen, würden, wenn wir es unternähmen, weit über die Spekulation hinaus in ein ganz fremdes Feld gerathen, welches glücklicherweise seine eigenen Anbauer und Pfleger hat. Uns genügt es für jezt, zu wissen, daß die Dichtigkeit, entstanden aus dem gleichen Verhalten der Natur gegen alle Körper, durchgehends waltet: zu wissen, daß zu Folge der synthetischen Einheit aller nur analy-

tisch geschiedenen Funktionen des Absolutthätigen im Menschen, diese wieder zusammen und zugleich wirken, jegliches Körper in Farbe, Festigkeit, und Cohäsion übereintreffend für jeden Grad der Dichtigkeit bilden, und daß folglich die Schwerkraft anzusehen ist, wie das einzige Princip alles specifischen in der Körperwelt. — Aber antworte mir doch, du Guter, wie werden sich wohl diese beiden Principien, dies der Dichtigkeit, entspringend aus dem gleichen Verhalten der Natur gegen alle Körper, und jenes andere der Wärme, als Bewegung in der Form der Synthesis, mit einander begegnen? Wird nicht obschweben ein beständiger Streit zwischen der erhaltenden, und der umbildenden Kraft?

Jd. Nothwendig müssen beide Principien, oder Kräfte, nebeneinander bestehen, wie mich dünkt, denn wie könnte auch sogar nur das Umbilden statt haben, wenn kein erhaltenes Bild da wäre.

Ph. Wenn dem also ist, o Lieber, so erscheinen die Kräfte, als sich entgegengesetzt?

Jd. Gewiß im Anschauen, durch das Anschauen.

Ph. Ganz richtig, in dem Anschauen geht das Anschauen auf. Und das Entgegengesetzte ist dem Entgegengesetzten hierdurch unzertrennlich, immer wieder auflebend, auf dem Fuße folgend, wird es daher nicht kämpfend erscheinen?

Jd. Nicht anders.

Ph. Ferner, das Subjekt gränzt sich im Objekt, und indem es sich im Objekt begränzt, ist es als Subjekt frei, und indem es als Subjekt frei ist, gränzt es sich im Objekt. Es sind daher vier Punkte in der bildend angeschauten Form, oder in der Natur. Das Subjekt fällt in die Mitte, und wird umfangen von dem Objekt, nicht?

Jd.

Jd. Wohl, weil das Subjekt nur ist, in dem Aeußern, in dem Objekt.

Ph. Strebt nun das Subjekt sich von dieser also angeschauten Form zu trennen, so entsteht nothwendig, nach dem nehmlichen, oben angegebenen Gesetz, die Bewegung im Objekt, oder es entsteht für die Erscheinung ein Kreisen.

Jd. Recht, und so käme denn alles Kreisen, und die Kreisförmigkeit in die Natur.

Ph. Ist das Subjekt hingegen nur bestimmt in dreien Punkten, eingegangen, verfloßen in die Form, wie ein Tropfen in etwas Flüßiges, so erscheint dem Subjekt die Form als eine Linie, denn Folge und Zusammenseyn, oder Zeit und Raum exponiren die Linie.

Jd. Ja, die Linie dringt sich auf, als Objekt.

Ph. Und als erschienenes Objekt hat diese Linie vier Punkte, sie ist zweimal (denn das Subjekt ist zugleich Eins und Zwei) ausgehend von dem Subjekt, und folglich für das im Endlichen endliche Subjekt, vor- und rückwärts, oben und unten, nicht?

Jd. Gewiß.

Ph. Diese Linie zusammengesetzt laß uns Axe nennen.

Jd. Wohl.

Ph. Schmelzen nun aber beide Zustände, so wohl jenes Streben des Subjekts, der angeschauten Form zu entweichen, als auch dieses letztere ruhige Verfassenseyn in der Form in Eine und dieselbe Vorstellung zusammen, so erscheint ein wirkliches, lebendiges Kreisen um die Axe, die Axe an sich aber, oder das im Endlichen Endliche, unbeweglich, oder in Ruhe.

Jd. Vollkommen richtig, und so wird denn, mittelst dieser beiden Kräfte, wie benannt werden uner-

klär-

klärbare Agentien, der Erdkörper fortbeständig um seine Axe sich drehen.

Ph. So ist's. Und die Axe, wird sie nicht das Herausgeschiedene, und für den Verstand begreifliche Naturbild seyn, von jenem gleich anfangs beschriebenen Halbmesser im Kreise des Lebens überhaupt, dem Halbmesser, welcher, als nicht allein der nehmliche im Raum, sondern auch sein Raum immer der nehmliche in der Zeit, weder ist in Zeit, noch Raum.

Jd. Ja wohl.

Ph. Die Anschauung desselben nennt die Sprache Universum. Das Universum ist ein absolutes Objekt, an sich leer, wie jede absolute Naturreihe immer mit dem Leeren beginnt, dessen Wirklichkeit nur im Anschauen ewig angeschaut, nie begriffen wird.

Jd. In dem Anschauen überhaupt liegt aber nur die Entwickelung einer Möglichkeit, nicht absolut Wirkliches, also ist die Schöpfung hier nicht vollendet.

Weltm. Nein, das gewiß nicht. Erst am siebenten Tage trat der Sabbath ein, und wie viel Tage zählt ihr denn schon?

Ph. Jeder Tag besteht er nicht aus Tag und Nacht, aus Synthese und Analyse? Mit Recht mögen wir daher auch unsere Tagewerke doppelt zählen. Und wie viel synthetische Vorschritte haben wir bisher gethan?

Jd. Ich meine Zwei; die Bewegung wandelte sich in Wärme, demnach dürfen wir nun vier Tage zählen.

Ph. Die Dritte und letzte, Objekt verwandelnde Synthesis, welche wird sie wohl seyn? Unmittelbar soll sie das Objekt bestimmen, mittelbar aber die Gegensätze binden. An welches auslaufende Ende knüpft sich nun der Gedanke?

ke? — Der Gedanke, ewig frisch und blühend, wie die erste Schöne der Jugend?

Id. Ich glaube an kein Ende ist hier zu denken, sondern das Verknüpfen der Gegensätze ist sich selber Anfang so wohl als Ende.

Ph. Also, du Treflicher, in und und auf der That hätten wir den Begriff im Begreiffen erfaßt. Sich selber zweimal zwiefach und Eins wird die Bestimmung im Objekt, als Drittes hinzukommen, und dieses Dreifache wiederum in Eins, auslaufend in dreien Endpunkten, dennoch angeschaut, wie nennen wir es, nicht wahr Organismus?

Id. Der Organismus ist also die dritte Synthesis.

Ph. Organismus nemlich, wenn das Subjekt aufgehend in denselben nicht da ist, auf keine Weise außer ihm. Organisation aber, in wiefern das Subjekt vor- und zurücktritt in die Form, und dadurch selbst die Form real beschreibt. Für die Aberscheinung, wie wir sagen wollen, im Gegensatz der Sicherscheinung, wird daher ein Subjekt bald organisch, bald organisirt seyn können, nicht?

Id. Allerdings, wenn die Synthesis vorschreitet, wird es organisirt in Rücksicht auf die frühere, organisch aber in Beziehung auf die folgende Synthesis seyn.

Ph. Vollkommen richtig. Werden wir nun nicht weislich handeln, o Lieber, wenn wir zuvor, ehe das ganze philosophische Netz, wie bei Vermessungen, das trigonometrische aufgezeigt wird, uns erst über den Gebrauch einiger Zeichen zu verständigen, wie jene praktische Geometer ebenfalls zu thun pflegen.

Id. Das scheint mir allerdings sehr zweckmäßig.

Weltm. Und sehr wünschenswerth, darf ich wohl hinzusetzen, für uns Alle. Denn nur zu oft erscheinen mir eure mit Kunstworten überladene Redensarten ganz unverständlich, sie klingen mir etwa wie ein entferntes Geläute, wo man zuweilen nur einen Schlag hört, je nachdem eben der Wind stößt.

Ph. Werde nur nicht unwillig, Bester. Denkst du, wir brauchen diese Kunstwörter zur Freude? wir brauchen sie aus Noth. Hast du wohl schon nachgedacht, was eigentlich ein Kunstwort sey, und wie es sich unterscheide von jedem andern Ausdruck?

Weltm. Genau nicht, also sage es mir lieber, aber so, daß du selber nicht unverständlicher werdest, als das Unverständliche.

Ph. Ganz schlicht frage ich dich also, ob du das Kunstwort nicht für streng bestimmt hältst?

Weltm. Ja, das muß es wohl seyn.

Ph. Zugleich aber auch beziehungsweise brauchbar?

Weltm. Wie meinst du das?

Ph. Eben so, als wenn ich in der Geometrie von Dreiecken spreche, so kann darunter nicht allein ein kleines oder großes, sondern jede Verschiedenheit derselben verstanden werden, wenn es dem Begriff nach, nur ein Dreieck ist.

Weltm. Jetzt verstehe ich dich.

Ph. Das Verständniß überhaupt der ganzen Formel giebt das Besondere an, wofür das gebrauchte Zeichen steht. Die Formel gleicht einem Lichtstrahl, der sich in verschiedene Farben brechend, dennoch wieder zu sammeln vermag. Glaubst du nun aber, daß dies auch der Fall bey den gewöhnlichen Ausdrücken ist?

Weltm. Nein, das glaube ich nicht.

Ph. Zuerst antworte mir, ob die gewöhnlichen Ausdrücke streng bestimmt sind?

Weltm. Passend sind sie aber doch.

Ph. Aber nicht wahr, wenn etwas passend ist, so paßt es nur beziehungsweise auf ein Anderes — wozu passen aber beide?

Weltm. Am Ende fragst du, wozu Alles paßt, und und dann vermag ich dir freilich nicht zu antworten.

Ph. Also die gewöhnlichen Ausdrücke sind nur beziehungsweise paßend, das ist aber unsere Formel auch, das Besondere, wofür sie steht, hängt von dem Verständniß derselben ab. Ich sehe daher noch keinen Unterschied. Oder sollte er etwa darin liegen, daß die gewöhnlichen Ausdrücke, als ganz unbegränzt, gar nicht verstanden werden?

Weltm. Wie denn doch? Die Menschen verstehen sich aber.

Ph. Richtig, jedesmal, daß sie sich nicht zu verstehen brauchen. Das Verstehen, du Lieber, ist ein Kunstganzes; in Beziehung auf das Kunstverständniß gilt daher auch nur der besondere Ausdruck, kann er nur gelten. Was in der Welt ist das Sprechendste, als ein ächtes Werk der Kunst? Zu wie wenigen oft spricht es aber! Im Nichtverstehen hingegen verstehen sich die Menschen herrlich. Die Sachen einmal kennen sie, wie aber die Sachen benannt werden: ist ihnen eben so gleichgültig, als ob ein neugebornes Kind den Namen Hanns, oder Gürge erhält. Wo aber Gelegenheit ist, etwas zu verstehen, oder den Menschen angemuthet wird das Verständniß, da schreit der größte Theil von ihnen überlaut, und beklagt sich über das Unverständliche, d. i. über die Anmuthung. Also, Bester,

schließe

schließe dich diesen vielen nicht an, sondern laß uns ruhig das Werk betreiben, so gut wir's etwa vermögen. Deucht Euch nicht, ihr Lieben, daß wir vorerst die Begriffe von Tod und Leben zu bestimmen haben?

Jd. Ja wohl, damit werden wir anfangen mögen.

Ph. Alles Todte, wollen wir sagen, hat nur einen Pol, nemlich das Objekt.

Jd. Gut, das Objekt an sich, abgesondert von dem Subjekt ist sicherlich, todt.

Ph. Das Todte sucht in dem Allgemeinen das Besondere, und wiederum in dem Besonderen das Allgemeine.

Jd. Dieser einfache Kreis des Todten ist richtig, und das Todte kreiset demnach um das Objekt.

Ph. Wohl. Diesen Kreis nun, das Objekt, laß uns Sache nennen. Und so wird denn derjenige, welcher nicht für die Kunst lebt, sich selbst zur Sache erniedrigen, und auch andere Menschen wie Sachen ansehen. Nun aber ferner der Begriff des Lebens, wie halten wir es mit diesem? Wollen wir es nicht etwa also versuchen: Nicht wahr, Bester, der Blindgewordene hat so gut, und oft lebhaftere Bilder als der Sehende?

Jd. Richtig, wir schließen es aus seinen Gemüthsbewegungen, aus der Stärke und Wahl seiner Ausdrücke.

Ph. Wenn du nun also im Denken, den Akt des Sehens ganz trennen möchtest von dem Bilde.

Jd. Gut, wir wollen setzen, das Sehen sey dem Bilde nicht wesentlich.

Ph. Dies geschehen, so erinnere dich auf der anderen Seite, du Guter, jenes bekannten Zustandes der Seele, wo der Mensch mit offenen Augen nichts sieht. Er sieht

zwar

zwar im Allgemeinen, aber nichts besonderes, kein Gegenstand ist ausgezeichnet.

Jd. Wohl, auch diesen Zustand kenne ich.

Ph. Der Akt des Sehens ist in sofern wesentlich für das Bild, jedoch ausserwesentlich für die Seele.

Jd. Allerdings.

Jh. Wenn ferner die Seele beide Zustände, jenen ersten zum Bilde nicht wesentlichen, und diesen anderen wesentlichen zum Bilde, in sich setzt, wie sie selbst, als ausserwesentlich, es wohl vermag, so verknüpft sie beide in Eins, und das Bild überhaupt ist abhängig von der Seele?

Jd. Gewiß.

Ph. Das Verknüpfen beider Zustände, an sich, laß uns Leben nennen. Aber sage mir doch, o Lieber, wird sich denn die Seele hiebei bewußt werden der Handlung?

Jd. Ich glaube nicht, denn die Seele' vermöchte es nur in dem Objekt zu werden, und hier ist ihr ja kein Objekt, wenn das Bild von ihr abhängig seyn soll.

Ph. Folglich wird dies Leben der Seele nicht Sich- sondern Ab- erscheinung seyn. Nur in dem Objekt überhaupt, gleichwie vorhin die Seele, in Gedanken versunken, sehend nicht sah, nur in der Natur, in der Aberscheinung alles Lebens wird die Seele das Leben gewahren.

Jd. So ist's. Und ohne zu ahnen, daß es nur ihr eigenes Leben ist, welches sie in dem belebten Bilde erblickt.

Ph. Mögen wir nun die Seele, in so fern sie nichts ahnet von ihrem Leben, nicht eine organische, den Leib aber eine organisirte Naturerscheinung nennen?

Jd. So mögen wir. Der Leib wird in Beziehung auf das Leben der Seele nur die wirklich entwickelte Synthesis seyn.

Ph. Noch laß uns die Begriffe fest setzen von Erscheinung und Produkt. Meinst du nicht, daß die Erscheinung der Form nach, ein aufgegangener Organismus seyn werde? Denn was erscheint? Das besondere Objekt. Wie könnte das Objekt aber ein besonderes seyn, wenn vorher der Organismus nicht ein allgemeines wäre? Zwischen dem besonderen Objekt, und dem Organismus wird also die Sache bestimmt, und dies ist die Erscheinung.

Id. Die Erscheinung, als Sache wäre also fürs Leben wirklich bestimmbar.

Ph. Was sagen wir aber von dem Produkt? Das Produkt ist es organisch, oder giebt es ein organisches Produkt?

Id. Sonderbar! — indessen werde ich antworten: Nein, denn das Produkt ist organisirt.

Ph. Und ganz richtig ist diese Antwort. Das Produkt ist es nicht ein besonderes Objekt, bestimmbar mit dem Organismus, folglich Sache?

Id. Gewiß.

Ph. Das Organische ist also nicht Sache, sondern Erscheinung. Erinnere ich mich aber recht, so behaupteten wir vorhin, ein Subjekt könne in Rücksicht auf die frühere Synthesis organisirt, in Beziehung auf die folgende aber organisch seyn?

Id. Freilich, darüber waren wir einverstanden.

Ph. So wird denn die Erscheinung zugleich Produkt seyn können.

Id. Allerdings.

Ph. Das Produkt war aber bestimmbar, die Erscheinung war es auch, folglich ist jede Erscheinung ein Produkt, und was nicht Produkt, ist nicht Erscheinung.

Jd. Ganz recht.

Ph. Wie meinen wir denn doch dies, o Lieber, wäre der Satz wahr, wie auch ich glaube, so erschiene dem in der Aberscheinung lebenden Menschen ja gar nichts!

Jd. Nichts! wenn ich nachsinne. Der Akt des Sehens, als nicht wesentlich, ist das Endliche, das Sehen an sich aber, als wesentlich zum Bilde, ist der Organismus, folglich kann das aberscheinende Leben nur durch den Organismus verendlichen das Objekt, gebrauchen endlich den Organismus.

Ph. Und so ist es auch in der That. Ein solches Leben vermag nur blos das ihm gegenübergestellte Objektive durch den Organismus zu trennen, was aber das Erste und Letzte sei der unermeßlichen Reihe dieser Objektstücke, weiß es nicht. Vermag denn die gewöhnliche Naturkunde einen Menschen von einer Auster, oder einem Korallengewächs zu unterscheiden? das Thier von der Pflanze? am Ende ist alles organisirt, und Alles fließt in einander. Zu Folge der synthetischen Verknüpfung, oder des Organismus, wodurch solche Naturkenner in der Aberscheinung leben, vermögen sie nichts anders, als das Naturobjekt immer mehr und mehr zu zerstückeln, oder wie man sagt, die Reihe immer vollzähliger zu machen, und die Objekte immer näher aneinander zu rücken.

Jd. Gewiß, das ist Alles, was geschieht.

Ph. Unvermögend den Begriff absolut zu setzen, kann daher diese Naturkunde auch denselben von der ersten That bis in alle seine Zweige nicht verfolgen. Der Abschnitt geschieht für uns mit Bewußtseyn, er ist in demselben überhaupt gegründet, in einem Bewußtseyn, welches weit hinaus liegt über jene einfach organische Lebenserscheinung,

den Abschnitt aufzuweisen, oder zu läugnen, liegt beides außer dem Bereich der Natur. Ein höheres Gesetz besteht auch nur für ein höheres Bewußtseyn. — Jezt, o Lieber, nachdem wir die vorhergehenden Begriffe alle bestimmt haben, laß uns unser philosophisches Netz vorzeigen.

Jd. Du findest mich vorbereitet, und aufmerksam.

Ph. Und also wollen wir beginnen: Das Subjekt wird endlich im Objekt, und das Objekt ist endlich im Subjekt. Aber das Subjekt als endlich, ist endlich im Objekt. Dies laß uns den ersten Abschnitt, oder den realen innern Kreis nennen.

Jd. Gut.

Ph. Nun weiter. Das Subjekt, als endlich geworden im Objekt, ist endlich geworden im Subjekt. Das Subjekt aber, als endlich geworden im Subjekt: Objekt ist unendlich, als Subjekt. Dies sei der zweite Abschnitt, oder der innere und äußere Kreis.

Jd. Wohl.

Ph. Ferner, und zuletzt. Das Subjekt unendlich geworden im Subjekt: Objekt, ist endlich im Objekt. Aber als endlich im Objektsubjekt ist es unendlich im Objekt. Hier nun ist der dritte Abschnitt, oder der realisirte innere und äußere Kreis.

Jd. Richtig, das Ganze ist vollendet.

Ph. Nach diesen Abschnitten, Bester, wollen wir nunmehr eintragen alles Organische und Organisirte. Zuerst das Organische als Subjekt, dann das Organisirtorganische als Subjekt Objekt, und das organischorganisirte als Objektsubjekt. Zuletzt das Organisirte als Objekt. Und damit wir unsere Naturcharte nun ferner auszeichnen, so bemerken wir in dem ersten Abschnitt alle organische Natur:

turerscheinungen, absolutideelle Formen für die Natur, oder die Aberscheinung alles Lebens, Formen, welche nur aufzeigen den realen innern Kreis. Diese sind etwa die Elektricität, der Galvanism, und der Magnetismus. Wir bemerken weiter in dem zweiten Abschnitt, als organisirtorganisch zuerst die Elemente, dann als organischorganisirt die Pflanze, und das Pflänzenartige überhaupt. Pflanzen und Elemente leben verträglich neben einander, beschreiben zusammen den äußern und innern Kreis. Endlich in den letzten Abschnitt, als den realisirten innern und äußern Kreis wollen wir das Thier überhaupt setzen.

Jd. Aber bescheide mich, du Lieber, wie du das Element hier abermal aufstellen kannst, war uns das Element nicht vorhin nur die Gränze des Umbildens, nur eine Schranke, gegeben dem Feuer?

Ph. Richtig, die Gränze des Umbildens ist aber auch wohl das Erstgebildete, also wird das Wort Element im formalen und realen Sinn zu verstehen seyn. Denn sieh' nur, du Guter, die Alten, welche im eigentlichsten Verstande immer zur Sache reden, haben bei dem Ausdruck Element einen ganz verschiedenen Begriff von dem jetzt gebräuchlichen unter uns. Bei ihnen heißt dasjenige Element, aus welchem alle Dinge hervorgehen, und in welches alle Dinge wieder zurückkehren. Und in der That ist dies der wirkliche Begriff des Elements. Die Neueren aber, sich mit dem Scheinlichen behelfend, rollen das Element gleich dem Stein des Sisyphus mühsam vor sich hin, und wissen zuletzt, unzersetzbare, und unzersetzte Körper gar nicht anders mehr zu unterscheiden, als etwa wie es Gott will. Wer aber nicht in dem Begriff, sondern nur in dem Objekt fortrückt, treibt größtentheils nutzlose Arbeit. —

Jd. Und also meinst du, gehöret das Element mit der Pflanze in einen und denselben synthetischen Abschnitt?

Ph. Allerdings. Als organisirt sind die Luft, das Wasser, und die Erde, Produkte, erstgeborne der Schöpfung, denn absolutideelle Formen haben sich in ihnen verwirklicht. Und noch tragen sie das Gepräge einer höhern Bildung, sie sind nicht besondere etwa, sondern allgemeine Objekte, und insofern organisch. Das Besondere wird, wie immer in der Natur, an ihnen wieder zur Darstellung, und also wächst uns die Pflanze empor, abbildend den Organismus in der Organisation. Die Pflanze in unmittelbarer Verbindung mit allen Elementen wird selbst elementarisch, ist das Endliche, Erzeugte der Erdsphäre und Atmosphäre, folglich ihrem eigenthümlichen Charakter nach, nichts anders, als ein endlich organisirter Organismus. In der Frucht stirbt die Frucht ab zum Saamen, in dem Saamen beginnt zu leben die Frucht, und es ist in diesem organischen Pflanzenwesen weder Stillstand noch Wechsel. Alles Endliche und Organisirte kömmt der Pflanze nur von der früheren Synthesis, oder dem allgemeinen Weltorganismus. Das ihr anklebende Endliche ist nur scheinlich, nicht in der Wirklichkeit, wie überall allem Leben. Wirklich wird das Endliche nur unvollkommenen Gestaltungen, wenn sich zwei Synthesen nur theilweise berühren. So entstand uns die Flamme; ein Formales des einen synthetischen Kreises begegnete sich mit dem ihm entgegengesetzten in dem andern. Gleicherweise treffen zwei Berührungspunkte in zwei verschiedenen Synthesen zusammen, so erblicken wir Verästung, auslaufende Strahlen und Spitzen, ja selbst vollendetere Gebilde. Alles dieses sind scheinbare Anfänge der Vegetation zwischen zwei scheinlichen Polen, einzig die Pflanze aber hat

zwei

zwei reale Pole, und zeigt sie in sich auf. Wollen wir, o Lieber, nun nicht auch den dritten Abschnitt ausfüllen?

Jd. Gewiß, nunmehr müssen wir auch feststellen den Begriff des Thieres.

Ph. Und sagten wir nicht vorläufig, das Thier realisire den innern und äußern Kreis, stelle im Objekt das Unendliche vor?

Jd. Dies sagtest du, wie ich mich erinnere.

Ph. So wollen wir dem Ursprunge der thierischen Organisation nachforschen. Zuerst das Organisirte überhaupt entspringt formal aus einer vorhergehenden Synthese, real aber durch die wirkliche Verknüpfung aller Form.

Jd. Wie verstehst du das, aller Form?

Ph. Aller dem Subjekt beiwohnenden Form, hätte ich mich richtiger ausgedrückt. Also einmal sind in dem blosen Daseyn des Subjekts zwei Synthesen verknüpft, dann aber ist auch zu dem Seyn die wirkliche Verknüpfung jener nunmehr nur formal bestehenden noch erforderlich.

Jd. Das Formale, nicht wahr, geht in dem Daseyn auf, soll nun das Subjekt sein Daseyn gleichsam noch gebrauchen, so muß es zu jener ersten die wirkliche Verknüpfung hinzuthun.

Ph. Ja wohl, obschon diese zweite Verknüpfung wiederum eine formale wird, in Beziehung auf eine spätere Synthese, die wir zwar in unserer Naturcharte nicht vorfinden, aus dem sehr einfachen Grunde, weil wir sonst die ganze Charte nicht hätten verzeichnen können. Dem ungeachtet ist zweitens, das Thier organisch, und als solches unendlich. Wie wollen wir es nun aber unterscheiden von der Pflanze, die zu Folge des Organismus auch nur formal endlich war?

Jd. Meinst du nicht, das Thier werde unendlich im Endlichen seyn?

Ph. So ist's. Das Thier ist unendlich im Endlichen, und der Organismus stellt sich hiedurch selber dar. Diese Sichdarstellung des Organismus laß uns Seele nennen, und die Seele unterscheide demnach das Thier von der Pflanze, wie unbewußt die ganze Welt weiß.

Weltm. Verzeiht, ihr Lieben, bei der Organisation des Thieres, seid ihr mir doch etwas zu schnell vorübergegangen, möchtet ihr wohl die Verschiedenheit der Thierarten nachweisen können?

Ph. Das hast du richtig bemerkt, du Guter, und wir werden wohl darüber auch ein Wort sagen müßen, damit man uns die Vergessenheit nicht übel auslege. Alles Organisirte, als abhängig von früheren Synthesen wird sich in Betreff des Thieres also auf die Elemente und Pflanzen beziehen. Die Elemente sowohl, als die elementarischen Pflanzen werden beide, Thierarten erzeugen, und zwar werden die Elemente, da sie den Organismus nur allgemein aufzeigen, unendlich im Endlichen sind, untereinander sich verzehrende Thiergeschlechter hervorbringen, damit der innere Kreis sich ankündige neben dem äußern, dem Daseyn des Thiers: die elementarischen Pflanzen aber, als im Endlichen unendlich, werden die Erde mit zahllosen Thierarten bevölkern, die, eine Verlängerung des Endlichen, friedlich sich nähren von Vegetabilien.

Weltm. Aber sollte diese Angabe so durchaus passend seyn?

Ph. Jezt, Bester, ist die Reihe an mir, dich einen Vergeßlichen zu schelten. Weißt du nicht mehr? ein höheres Gesetz besteht nur für ein höheres Bewußtseyn. Für

Men-

Menschen, die selbst verlohren sind in der Natur, giebt es auch kein höheres Gesetz, als das der Entwickelung ihres eigenen Wesens, welches kein anderes ist, als das einer schrankenlosen Natur, die sie äußerlich sehen, weil sie innerlich dieselbe beschreiben. Wir andere hingegen, die wir uns an des selbst freien Begriffs schlichte Thatsachen halten, sind um so weniger willig, alles aufzustellen, was da fliegt, und geht, und kreucht, so lange uns der Begriff noch nicht überall und nicht allgemein herrschend erscheint. Das Leben ist sich selber Gränze zugleich, und Ausdehnung. Das Todte aber ist nur Folge, und Ueberlieferung, deutet auf frühere Geschichte, und es ist eben so unmöglich eine pragmatische Geschichte des Todten zu schreiben, als daß eine Chronik der Welt daseyn kann. —

Weltm. Nun wünschte ich nur noch zu hören, wie ihr den Menschen entstehen laßt?

Ph. Aber ernstlich, meinst du denn, du Guter, daß die Natur hervorzubringen vermöge einen Menschen?

Weltm. Und was bringt ihn sonst hervor, wenn nicht die Natur?

Ph. Welcher Pflanze Frucht ist denn das Thier, Mensch? Wie die Frucht einstweilen vom Stamm, wird auch das Thier beweglich, blos durch die wirkliche Absonderung vom Wirklichen, als Realgrund aller Metamorphosen. Meinst du nun, daß das ein Mensch sei, die wirkliche Absonderung des Wirklichen vom Wirklichen des Thieres? oder ist dir Willkühr etwas anderes?

Id. Willkühr ist mir freier Wille, und jedes menschliche Ebenbild hat freien Willen. So viel weiß ich nur.

Ph. Da weißt du nur, daß der Mensch etwa das vollständigste Thier ist, Produkt des Ganzen, der Erdsphäre

so:

sowohl als Atmosphäre. Eine solche menschliche Thierlarve, Παντομορμὼν, trägt freilich jeder vom ganzen Geschlecht. Aber sage mir doch, du Lieber, wenn bei großen festlichen Mummereien sich dieser oder jener der allgewandten Menschen etwa eine bestimmte Thierlarve vorhält, würdest du alsdenn behaupten, daß er wirklich zu dem Thier sich umwandele, was er eben drollig spielt?

Weltm. Das nicht, er spielt ja nur.

Ph. Wenn er das bestimmte Thier nun aber trefflich, beinah bis zum Täuschen spielt?

Weltm. Dennoch nicht.

Ph. Und warum denn nicht, etwa weil der Kreis seines Daseyns etwas weiter gezogen ist, als der des Thiers? Dagegen hat das bestimmte Thier auch schlichten, gesunden Verstand, wenn wir den Fabeldichtern glauben, der Mensch hingegen geblendet und verwirrt durch die doppelte Bewegung seines Daseyns, verstrickt sich oft in sein eigenes Gewebe, wie der Wurm: lange harrt dann die Puppe auf die Schmetterlingsflügel umsonst.

Weltm. Das wohl! aber in dem Spiel ist ihm doch das Bewußtseyn des Spiels.

Ph. Wie der größte Kreis einschließt die kleineren Kreise. Vermag sich denn aber der Mensch aus allen diesen Naturen — aus dem Spiel selbst herauszuspielen?

Weltm. Wie meinst du das?

Ph. Sagtest du nicht so eben, die Natur habe den Menschen gebildet? Ist denn aber die Natur nicht der größte Kreis in seinem ewigen Entstehen?

Weltm. So verlangst du wohl, daß der Mensch, um Mensch zu werden, aus der Natur herausgehen solle?

Ph.

Ph. Antworte mir doch, Bester, giebt es einen grösseren Kreis, als den größten?

Weltm. Warum fragst du das?

Ph. Wie könnte denn also der Mensch aus der Natur heraus? Vielleicht vermag er aber einzugehen in die Natur?

Weltm. Wollte Gott, es geschehe!

Ph. Und du Wunderlicher, vermag denn der größte Kreis in einen größern einzugehen?

Weltm. So meinst du wohl, daß der Mensch weder die Natur verlassen, noch auch, sich ihr nähern könne?

Ph. Ist denn der beschriebene Kreis, welcher entsteht durch die Umdrehung des Halbmessers, nicht der Weg dieses Halbmessers, Objekt?

Weltm. Wohl.

Ph. Der drehende Halbmesser ist die Natur, und der durch ihn beschriebene Weg ist der Mensch. Die Verbindung zwischen der Beschreibung des Kreises, und dem Kreisbeschreibenden Halbmesser ist die innere, organische Natur, die sich selbst in sich selber zugleich ausspricht. Was ist alsdenn aber der beschriebene Kreis an sich, Objekt, nicht wahr Nichts?

Weltm. Leicht ist dies doch nicht einzusehen.

Ph. Wie würde denn aber der Mathematiker lächeln, wenn du Schwierigkeit machtest, einzusehen, daß die Figur, Kreis, nichts anders sei, als die Formel seiner Construktion, d. i. das Gesetz, wodurch er entsteht. Der mechanisch hervorgebrachte Kreis vermag aber weder die Natur zu verlassen, noch sich ihr zu nähern, er ist nur eben das, wie ihn die mathematische Construktion angiebt, und nichts dringt ein zwischen ihm, und seiner Construktion.

Weltm. So ist denn der Mensch, Naturobjekt, und Nichts.

Ph. Und eben Nichts, dieweil er Naturobjekt ist. Wie wird denn also der Mensch entstehen, wenn er seyn will Etwas, oder richtiger Alles, nicht wahr durch sich selber? Einen eigenen Kreis wird er bilden, der scheinlich sich als Objekt, um ein scheinliches Subjekt als den Mittelpunkt dreht; das Drehen selbst aber wird er es von Natur haben?

Weltm. Von ihr, gewiß, dieser großen Lehrerin!

Ph. Aber, du Unbezwinglicher, wenn der Mensch irgend ein Thier täuschend spielt, muß er es denn nicht ablernen dem Thier, wie es sich etwa hat und zeigt? Und wie vermag er es dem Thier abzulernen, wenn das Thier, nicht wahr, lebt und sich bewegt vor ihm, zwischen ihm und dem Thier die Gemeinschaft entsteht, wie zwischen einem größern und kleinern Kreise, wovon der größere dem kleineren parallel sich um Einen und denselben Mittelpunkt mit ihm dreht? Oder ist Nachahmung etwas anderes?

Weltm. Nein, nichts anders.

Ph. Wo also findet ein Ablernen, ein Nachahmen statt, umzieht Lehrer und Schüler, Abbild und Muster, ein und derselbe Kreis, und folglich, wer der Natur etwas abzulernen gedenkt, schwingt selbst in dem Naturkreise mit umher.

Weltm. Alsdenn weiß ich aber nicht, wie der Mensch zu sich selber gelangt.

Ph. Erinnerst du dich nicht, daß Gott, zu Folge der Schrift, den Menschen sich selbst zum Ebenbilde schuf? Wie möchten wir wohl, als Kritiker, diese Stelle irgend eines alten Sehers auslegen? Wie erkennt man denn ein

Eben:

Ebenbild, nicht wahr, dadurch, daß man in dem Abbilde das Urbild wieder findet? Und das Urbild zeigt uns der Spiegel — der körperliche, oder der in der Seele Andrer, einem von beiden, er spreche nun durch und für, oder für und durch den Sinn, müssen wir trauen. Unmittelbar sieht keiner sein Bild, folglich auch nur im Urbilde das Abbild, und die Wahrheit desselben beruht auf der Zuverläßigkeit des Mittels. Wenn verlassen wir uns nun aber auf die Wahrheit einer Aussage, was meinst du?

Weltm. Mir deucht, wenn sie zusammenstimmt mit unsern übrigen Begriffen.

Ph. Ganz recht. Wenn dich nun aber irgend einer also fragte: Sage mir, o Freund, wie versicherst du dich denn der Wahrheit des ersten Begriffs? Merke, wie ich es Dir vortragen will, nicht wahr, der neue Ankömmling unter den Begriffen, muß es sich, wie billig, gefallen lassen, von alten Einwohnern deines Gemüths, vielleicht verstoßen, vielleicht auch aufgenommen zu werden? Ist die Ansiedelung nun so allmählich geschehen, wie sie es, laut aller Erfahrung, denn ist, so muß doch irgend ein Urbewohner des Landes wahr an sich gewesen seyn. Was würdest du einem solchen Vorwitzigen entgegnen? Wolltest du ihm etwa antworten, die Geschichte des Landes reiche nicht so weit, so würde er nur lächelnd dir erwiedern: so ist denn der jüngste Ankömmling eben auch so gut, und gleichen Rechtes mit den alten Besitzern. Sprächst du aber, der erste Urbewohner wäre an sich, ein wahrhafter Mann gewesen, so würde jener es wohl schwerlich so hinnehmen auf Glauben, sondern von dir verlangen, daß du den Mann einigermaßen schilderteſt, seinem Aeußern und Innern nach. Was nunmehr zu thun? Wenn du die Schilderung unternähmest, und wahr seyn wolteſt,

würdest du nicht dein eigenes Bild entwerffen? Wenn nun dieser Vorwitzling so gar dich nur, und nicht jenen Mann an sich, in dem von dir entworffenen Bilde wiedererkennte, wie sich retten aus dieser Verlegenheit? Trifft du aber das Bild, d. i. trifft du mit dem Bilde des Mannes überein, wie ich, für meine Person, es dir nicht in Abrede stelle, so ist die Sache zwischen ihm und dir abgethan, und er ist zum Schweigen gebracht.

Weltm. Wie du deinen Witzling sprechen und urtheilen läßt, so ist die Aufgabe allerdings etwas kitzelig. Unter den Urbewohnern scheinst du die Wahrheit der Thatsache zu verstehen?

Ph. Welche Wahrheit der Thatsache doch, o Lieber, etwa die der Uebereinstimmung unter den Begriffen eines Jeden mit den Begriffen der Uebrigen, oder auch die andere Wahrheit der That schlechthin, welche uns unter dem Bilde jenes an sich wahrhaften Mannes bekannt geworden.

Weltm. Die letztere Wahrheit der That meine ich wohl, denn die erste scheint mir mehr von der Form abhängig zu seyn.

Ph. Ganz richtig, denn jene Uebereinstimmung ist Folge der Begriffsform überhaupt, in welcher Begriffsform allesammt verlohren, die Menschen sich nothwendig begegnen. Somit ist das Zusammentreffen der Meinungen unter den Menschen nicht einmal des Anführens werth; Meinungen der Art zu sammeln, gleicht dem Geschäft eines Wassereimers, der unaufhörlich dasselbe wiederholend, zugleich das Maaß angiebt seines eigenen Gehalts. — Aber antworte mir doch, o Lieber, ob du von dem Mann die Handlung trennen mögest, oder ob die Handlung des wahrhaften Mannes nicht eben wahrhaft — ein Bild des Handelnden sey?

Weltm. Das wohl.

Ph. Wie ist denn nun die Form wahrhaft? Nicht wahr, wenn das unbewußt entstehende Objekt, denn das ist Form zu Folge der Form, sich an dem wahrhaften Mann verwirklicht, so und dergestalt, daß das verwirklichte Objekt von dem Subjekt, dem wahrhaften Mann gar nicht zu trennen ist. Das Objekt, als der beschriebene Weg des sich drehenden Halbmessers ist das Endliche, mittelst des Endlichen und Unendlichen, in der formalen und realen Gegensetzung — folglich das endliche Bild des Mannes. Das Endliche ist eben dem Unendlichen, demnach ist das unbewußt entstehende Objekt oder die Form auch ein Ebenbild des Unendlichen. Und in dieser Verknüpfung des Unendlichen mit dem Endlichen wird angeschaut, oder ruht, Gott. Das Endliche schuf Gott, oder Gott schuf den Menschen, bedeutet mittelst jener Verknüpfung durch die That wird das Endliche ein Bild, und Ebenbild des Unendlichen. Also auslegend verstehe ich die angeführte Stelle des alten Sehers. Was scheint dir von dieser Kritik, du Lieber?

Weltm. Daß Gott den Menschen alsdenn nicht schuf. Folgt dies nicht?

Ph. Wenn du unter Schaffen, ein träges Sichschaffenlassen verstehst, wie etwan eine Uhr von sich aussagen würde, die sich ließ schaffen durch einen Mechaniker — so schuf Gott allerdings den Menschen nicht, denn alsdenn würde der Mensch ein nothwendiges Spiel oder ein Spiel der Nothwendigkeit seyn. Allein lässest du die absolut verknüpfende That, lässest du das Höchste, was wir weder mit unserm Denken, noch Anschauen erreichen, etwa selbst also sprechen: ich schaffe das Endliche, das Endliche geht aus mir hervor; so hat allerdings nur Gott den Menschen

erschaffen, mit dem bedingenden Zusatz nemlich, daß der Mensch, als Endliches ein Ebenbild des Unendlichen sei, und werde. Und dergestalt, o Lieber, schaft die Natur das Naturobjekt Mensch — den wahrhaft göttlichen Mann aber einzig Gott.

Id. Auch nur in Rücksicht auf die Natur wird also die Schöpfung erschaffen, für Gott aber wird sie unendlich und ewig seyn.

Ph. Die Natur der Schöpfung ist allerdings vollendet, und alle besondere Naturen in der Erscheinung werden von ihr umfangen. Der Naturkreis, welcher für und durch die Anschauung das Bewußtseyn constituirt, und wovon das Objekt, als die Kreisbeschreibung, leer im Objekte, das Ich aber, als Mittelpunkt, leer im Subjekte ist, vermag daher nichts hervorzubringen, als das Endliche im Endlichen, oder die sichtbare Erscheinungswelt. Dieses dabei thätige Formale der Form, oder der Verstand löst sich aber in sich selber auf, wenn ihn nicht das dem formal handelnden Menschen unbekannte Naturband einigte, und diese Einigung heißt Zweck, und spricht sich aus in Zwecke. Denn die Natur, o Lieber, ist eben, weil sie Zweckbeschreibend ist, für sich zweckleer. Zweck ist die Gegensetzung zwischen dem Kreisbogen, und dem Mittelpunkt des Kreises, und daher herrscht der Zweck, der bestimmte, bei allen Menschen, die befangen sind in der Natur. Der Zweck ist die durchschneidende Linie ihres Naturkreises, und als Radius betrachtet, das Maaß aller besonderen Naturen. Diese besonderen Menschennaturen lohnt es sich wohl, daß wir sie hier beifügen?

Weltm. O ja! laß uns das vollbringen.

Ph. Nun wohlan! Du Unermüdlicher, so antworte du mir auch, was das heiße: Wachen?

Weltm. Was soll ich dir doch sagen? Ich ahne, daß du etwas mehr verlangst, als die bloße Hindeutung auf das Gegentheil.

Ph. Doch nicht, wenn du es genau nimmst. Heißt dir nicht wachen, sich zusehen schlafen?

Weltm. Freilich dann wacht man wohl gewiß, aber wie sieht man sich denn schlafen?

Ph. Eben dadurch, daß man, wachend, sich denkt zu schlafen. Den Gegensatz enthält somit das Denken. Folglich ist ohne zu denken gar kein Gegensatz und das Denken giebt auch nichts als den Gegensatz überhaupt. Im Allgemeinen ist bei dem Denken nicht das unendliche Leben, sondern nur das endlich Lebendige verbunden, etwa wie bei einem Mechanismus wohl die Wirkung der Federkraft, d. i. Schwerkraft, aber nicht die Federkraft an sich zum Vorschein kömmt. Durch Denken wirst du sonach nie erfahren, was Wachen ist. Wie aber nun?

Weltm. Vermuthlich dadurch, wenn mein Zustand ein anderer ist.

Ph. Und wenn du dich in einem Zustande befindest, erscheinst du dir dann nicht als gesammelt in Eins, befangen von einem Kreis, von dem du der Mittelpunkt bist?

Weltm. Ja wohl, eben also erschein' ich mir.

Ph. Zum Denken fehlt also noch die Bewegung, denn nie wirst du mittelst des bloßen Gegensatzes vom Mittelpunkt und Bogen einen Kreis zu Stande bringen. Ohne Fortbewegung, d. i. ohne Erwachen, giebt es sonach kein Wachen. Wie erwachst du denn nun aber aus dem Denken, aus dem bloßen Denken eines Satzes und Gegensatzes?

Weltm. Nicht wahr, so sagt ihr Philosophen ja wohl, wenn ich mein Denken denke?

Ph. Aber denkst du denn nicht?

Weltm. Das wohl, aber wie sonst soll ich mich nehmen?

Ph. Nur dich ganz nehmen; dein Denken absolut, als wie erschöpft im Denken ansehen. Zu dir selber magst du dann etwa sagen: ich kann dies, und jenes denken, was nützt mir aber all' mein Denken? ich muß mein Denken bestimmen, gebrauchen lernen, als ein Werkzeug.

Weltm. Gut, und wenn ich nun das Denken gebrauche?

Ph. So bist du wach im Denken. Aber dein Wachen, wenn Andere schlafen, wohin führt es dich? Etwa zur beßern Erreichung deiner Zwecke?

Weltm. Ja, ich sollte meinen, um klüger zu seyn.

Ph. Laß sehen, du Guter, ob wir die Wahrheit im Auge behalten, denn nichts ist schwerer, als in einem gewohnten Lauf der Worte dem Trägen immer auszuweichen. Zweck überhaupt ist nur die Aussicht auf Wirklichkeit, der Schlafende empfängt seine Wirklichkeit aus der Hand der Natur. Was ihn trennt von seiner Wirklichkeit, geleitet ihn auch sicher wieder zu ihr hinüber. Gleichwie in der Wog' und Wiederwoge der Meereswelle ist er nur eben das bewegte Element selbst. In der Naturerscheinung erscheint er nicht. Wer nun aber in seinem Denken wach geworden, derjenige wird wirklich in der Wirklichkeit. Von dem Schlafenden läßt sich aussagen, daß zwischen ihm und dem Objekt eine Wechselwahl statt finde, sich schließend in und mit der Wirklichkeit. Bei dem Verstandeserwachten hingegen ist dieselbe Wechselwahl zwischen der Wirklichkeit und ihm. Was ihm wirklich ist, ist nur, was ihm nicht wirklich ist, achtet er für nichts. Daher seine eigene Wirklichkeit sich bildend, erscheint er sich frei in den Mitteln,

oder in der Herausscheidung dessen, was ihm für nichts gilt, in Beziehung auf sein Etwas. Eine solche mittelbare Ergreiffung der Wirklichkeit heißt Willkühr, nur in Rücksicht des Mittels verschieden von der Naturwechselwahl im Schlaf. Das Mittel ist der Verstand. Der Erwachte in so fern gebraucht also seinen formalen Verstand real, und dieser Gebrauch ist sein Wachen. Gleich einem in dunkler Nacht, bewahrt er wohlweislich seine Verstandesleuchte, damit er alle Gegenstände erkenne, und sich nicht verletze. Aber, was meinst du nun, Bester, was das Objektive der Wirklichkeit sey?

Weltm. Nicht wahr, der Genuß? denn alle streben darnach.

Ph. Ganz recht, denn im Genuß trift wieder zusammen die ganze Natur, und auch daher magst du abnehmen, daß alle Genußmenschen schlafen in der Natur, denn würden sie umsonst wohl Genuß haben und erstreben? Hat denn die Behauptung noch Grund, daß solche, welche ihren formalen Verstand real gebrauchen, eher zur Erreichung ihres Zwecks gelangen? oder treffen jene, welche schlichten, formalen Verstandes sind, nicht eher auf den Genuß? Allen insgesammt ist der Genuß Zweck, und die Letzteren gehen ohne Umweg.

Weltm. So wären die Verstandeserwachten ja ihre eigene Peiniger.

Ph. Allerdings, es sind die gefallenen Engel, die verstossen in die unterirdischen Oerter der Finsterniß, und des Grauens ewig Marter leiden. Oder meinst du, daß sie diese Oerter der Quaal je verlassen dürfen?

Weltm. Die Erfahrung zeigt, daß die mehrsten Menschen in vorübergehenden Augenblicken, oder auch wohl

erst gegen das Ende ihres Lebens schlichten Sinnes werden, und die Thorheit und Nichtigkeit aller ihrer Bestrebungen anerkennend, sich einem philosophischen Naturgenuß hingeben.

Ph. Aber glaubst du denn, Bester, daß die Philosophie, in deren Dienst sich nur Männer behagen von gleichsam herkulischer Denkkraft, solche matte, herzlose Genußüberläufer aufnimmt? — Mißbrauchend den göttlichen Nahmen der Philosophie, haben ihn diese Geist- und Sinngeschwächten ihrer inneren und äußeren Abgestorbenheit beigelegt, eben als wenn ein freier, hochherziger Mann mit einem mürben Sklaven zu verwechseln wäre! Nein, soll sich ein Zustand beßern, so nehme der Mensch vorher eine andere Natur an. Auswandern müsse seine Seele, und erst, nachdem sie vom Lethe getrunken, wird sie eingehen dürfen in ein anderes Leben.

Weltm. Das wird freilich schwer seyn.

Ph. Sage lieber, unmöglich. Weißt du nicht die symbolische Deutung des Hermes Trismegistus, des Argustödters?

Weltm. Nicht wahr, der die Seelen der Gestorbenen in die Unterwelt führt?

Ph. Richtig, sie aber auch nach einem gewissen Zeitkreis aus den elisäischen Gefilden wieder ins Leben zu neuen Gestaltungen zurückbringt. Hermes symbolisirt die absolut ideelle Dreiform des Begriffs. Bei allem Wissen ist sie ideel gegenwärtig, durch sie gleichsam wird Alles hervorgerufen, und erzeugt. So ist Hermes der Bothe Jupiters, und trägt den Schlangenstab, τοκὰς, zum Zeichen. Argus ist die endliche zerstückelte, vielfach angeschaute Begriffswelt, welche durch ein höheres Bewußtseyn vernichtet wird. Die Unterwelt ist überhaupt das innere Leben

des

des Subjekts, welches dem nichtfreien Menschen verborgen bleibt. In diese führt Hermes die Gestorbenen ein, und erst, wenn das Herz gereinigt worden, und die Seelen ganz umgestaltet sind, erscheinen sie wieder als verschiedene Naturen auf der Oberwelt. Die Oberwelt ist, wenn der Mensch den nothwendigen Umschwung der Gegensätze des Begriffs erfahren, zunächst in seinem Herzen, dann auch in seinem Wissen. Wie willst du nun, daß abgestumpfte, oder abgelebte Gemüther, welche nie den dreinachtigen Hermes, sondern nur und einzig den sinnlich mythischen Charakter des Merkurs, des Gottes der Zwecke, gekannt, daß Menschen, die in ihrem ganzen Leben nie den Petasus, oder die Talarien gebrauchten, mit einem Mahl, bloß weil sie ehehin unkräftig, jetzt matt geworden — vermögend seyn sollen, auszusprechen und zu verbinden den ewigen Rathschluß des großen Zeus? Sie selbst, wüßten sie, was wir von ihnen fordern, könnten nach ihrer Weltansicht, nicht zu leben verlangen, und so mögen sie denn auch im Genuß hinschleichend und veraltet, den kleinen Rest ihres Scheinlebens vollends aushauchen.

Weltm. Von der philosophischen Ruhe scheinst du also wenig zu halten.

Ph. Nur die unbegreiflichen Götter genießen der Ruhe, der Sterblichen Keiner erringt den Olymp im thatlosen Leben. Denn nicht erschaffen, und zum Genuß ist die Welt, sondern es bildet sich selber der Mensch fürs erste die Welt zur Wirklichkeit außer ihm. Sollen jene Verdammten daher erlöset werden, so müssen sie schlechterdings in dem Verstandesspiel rein aufgehen, gerecht werden und praktisch. Aber hältst du nicht beides, gerecht und praktisch, für Eins und Ebendasselbe?

Weltm. Wie meinst du das?

Ph. Sieh nur, du Guter, das Gerechte liegt in dem Verstande, das Praktische aber liegt außer allem Verstand, so und dergestalt, daß die Verstandes- und Regelgerechten immer sehr träge, meist gewissenlose und auch wohl böse Menschen sind. So lange daher nicht ein rein praktisches Vermögen an die Stelle des Verstandes tritt, giebt es Gerechtigkeit hienieden, die sich rühmen könnte, gerecht zu seyn. Die Vernunft allein gebraucht den Verstand absolut, d. i. zur Gerechtigkeit für eine absolute Weltregierung.

Weltm. Also werden auch wohl nur die, welche wahrhaft und ewig nach der Gerechtigkeit streben, wach in der Vernunft seyn.

Ph. Gewiß, denn die Wirklichkeit ist von nun an die ihrige nicht mehr, sondern angehörig dem Wirken selber ist sie in Kraft und Richtung bestimmt, nur die fortwährende Entwickelung des absolut Praktischen einzig und allein. Die Seelen praktisch gerechter Männer werden am Ende dieses Lebens und Wirkens aufgenommen in schöne, blumenreiche Gefilde, in denen das Auge in unabsichtbarer Weite nur Lust und Freude erblickt. Oder meinst du nicht, daß diese Gerechten für den Himmel erschaffen sind?

Weltm. Das wohl! Indessen ist Wirken allhier doch immer nur Stückwerk, und ihre geistige Ansicht einer absoluten Weltregierung wird nie realisirt.

Ph. Alles Irdische, du Guter, ist Stückwerk, denn irdisch und endlich sind gleichbedeutend in Rücksicht der Abstammung des Begriffs. Aber das Endliche in rein praktischer Beziehung steht nur gegenüber dem Unendlichen, das Irdische dem Himmlischen und Göttlichen. Daher besteht eigens der Himmel im Handeln und Wirken, das Bewirkte ist nur irdische Ansicht, und für sich eben so wenig da, als das wirkende Subjekt selber. Wo also noch

zu

zu finden ist eine Spur von Subjektivität, wo noch irgend obwaltet ein Objektives als Ich, ist der Leib nicht geistig verklärt, und die Seele nicht würdig einzugehen zu dem Wohnsitz der Seeligen. Nur für den Zweck des Irdischen, nicht für den Himmel ist dann die Welt erschaffen. Aber meinst du denn, daß die Himmlischen auch wach sind?

Weltm. Ich glaube nicht, denn wie du sagst, ist aller Gegensatz in ihnen aufgehoben.

Ph. So werden sie ihrer Seeligkeit nur theilhaftig werden in ewigem Anschauen Gottes, und in so fern nur beizuzählen den erschaffenen Geistern, als reines Wirken aber sind sie selbst schöpferisch, und Engel von Anbeginn. — Vergiebst du mir nun, o Freund, wenn ich dich weckte aus dem süßen Traum des Göttlichen? oder willst du, daß ich einen Traum wiedergebe für einen Traum, so höre:

Dies klare Gesicht heftete plötzlich meine Einbildung, wie in ätherischen Welträumen sie auf Schwingen der Luft umherschweifend, keine Spur mehr hinter sich zurückließ. Ein ungeheurer Ring, etwa demjenigen gleich, welchen die Lichtstrahlen mittelst der Regentropfen, jedoch nur unvollkommen zurückwerfen. Es wirbelte der Ring, wie ein flüchtiges Rad, was für den Blick stillstehend, längst dem Boden dahinzieht. Zwei Gestalten, unverkennbar göttlicher Abkunft, schwebten oben und unten, sich gegenüber, so daß sie den äußersten Rand des Ringes zu berühren schienen, ohne doch von der Bewegung gestört zu werden. Die eine, von hoher und hehrer Schönheit; schlank, kraftvoll und bestimmt schien sie in einem Gebilde zusammenzufassen, was nur ersinnt und ausführt die muthige That. Zu entscheiden vermochte keiner, ob das Göttliche in Anschauen mehr ausströmte von dieser Lichtgestalt, oder mehr auf sie sich sammelnd vereinigte. Daher stand sie wie im

himm-

himmlischen Schein. Die andere, ihr gegenüber auf dem innern Rande des Ringes, war ein kleineres Bild, wie perspektivisch in sich gezogen, aber lieblich, und so anmuthig, daß die Seele eines Jeden aus dem Innersten ihm zuflog, unaufhaltsam. Die kleinen flatternden Schwingen waren ihm nur, wie zur Zugabe geworden, denn an sich schwebte sein Wesen schon mit der Luft. Auch schien es durchzuschimmern das himmlische Blau eines glücklichern Horizonts, und so leicht wirkend wie ein lichter Gedanke. Hier ruhte mein Blick, denn kein Gemüth vermochte sich sogleich zu befreien von dem geheimen Zauber, der das Ganze umfloß. Die Empfindung gleich dem Eindruck, welchen das rührende Gemahlde zweier Freunde erweckt, die lange in Hader, nunmehr versöhnt, wieder in Eins verschmelzen. Ihr Handeln und Anschauen ist gleichgestimmt, und die Liebenden wallen und weben im Einklang. Mich endlich losreißend von dieser süßen Empfindung, ersah ich in den mehrfarbig umlaufenden Streifen des Ringes mannigfaltige Gebilde verschiedener Deutung. In dem äußersten Streifen erblickte ich ein reges Gewirre verzerrter menschlicher Figuren. Sie schwangen dem steten Umschwunge des Ringes gerade entgegen in treibender Schnelle, und schienen unter sich im Kampf, aus keiner begreiflich n Ursache, als daß, wegen ihrer verdichtetern Körperlichkeit, eine der andern zuweilen im Lichte stand. Näher dem innern zu, folgte eine Reihe ruhiger Bilder, besonnen schienen sie bemüht, sich von dem Wirbel fern zu halten, und eigenen Weges zu gehen — sich einen besondern Kreis zu schaffen, hinter welchem der Ring vorüberstrich. Die nächste Abtheilung des scheinbaren Randes schien sichtbarlich der Hintergrund zu seyn, vor welchem schöne und bestimmte Gestalten paarweise hin und wieder wandelten, wie in gleicher Ebene, denn aus ihrem abgemessenen Schritte ließ sich

nicht bemerken, ob sie auf oder abwärts sich bewegten, jedennoch schien diese Bewegung ihnen nothwendig, und wie zugehörig ihrem regen Wesen. Zuletzt gränzend an das ewige leere Blau des Innern zeigten sich wenige erhabene und heroische Bildungen, welche, wie ans Licht gewoben, andere, mit dem königlichen Purpur geschmückt. Gleich den abgeschiedenen Seelen einst großer Männer, schienen sie mit sich und der Welt in Frieden. Wenig mehr bekümmert über den Umschwung, lebten sie nur noch ein Ganzes des Lebens, gleichwie es ihnen bei ihrem Erdewallen etwa verfloßen war. —

Aber eben als das Auge noch forschend hinblickte, verschwand urplötzlich die ganze Erscheinung in Licht und Aether. Nur diese lebhafte Erinnerung ist mir zurückgeblieben. Sie gleicht dem frischen Gedächtniß an jene früheren Aeußerungen eines jugendlichen offenen Gemüths und liebenden Herzens, die als von uns getrennt, wir nicht denken, und denkend nicht von uns trennen können. —

Dieses Gesicht nun, du Guter, nimm hin, als ein Nichts, damit dir aber der Handel mit Träumen nicht allzu schlecht dünke, so magst du ja nächstens von dem neuen Planeten noch sehen Etwas. Unwiederbringlich ist nichts verloren für dich, als die Zeit.

Weltm. So überlaß auch mir, diesen Verlust allein zu tragen. Ich gehe.

Τριτη.

Ein Historiker, ein Landgeistlicher, ein Dichter und ein Philosoph.

Dicht. Wunderbar vereinigt oft der Zufall, o Freunde! so manches, was in der wirklichen Natur einzeln und getrennt sich nun zeigt, begegnen und berühren sich aber die zarten Zweige und Sprößlinge des alten Abstamms, so verwachsen sie schnell in einander gedeihend, und nur um so schöner, veredelter ist nun die Frucht. Scheint es euch nicht, ihr Lieben, als seyen wir hier zufällig nicht, sondern mit Absicht zusammen gekommen, damit Herz und Sinn eines Jeden sich stimme zum allgemeinen Einklang, denn schöner und reiner Genuß: der Seele, in üppig schwelgerischer Umgebung: des Geistes von sicheren Ahnungen beschwichtiget und gehalten — ist mir das wahre Abbild des inneren Lebens, eines Lebens, das in sich selbst den Keim des Lebens erpflegt. Meint ihr nicht auch, o Freunde! daß der gesammte Mensch nur selten sich lebt?

Geistl. Wohl selten. Denn nur ein in sich ruhiges Herz giebt sich dem Eindruck des Ganzen hin. Ein leidenschaftliches, eitles Gemüth, und ein unstäter, gereizter Sinn vermögen fast nie den kleinen Beziehungen des Persönlichen zu entsagen, in deren Nähe kein seeliges Gefühl empor steigt.

Hist. Allerdings, ihr Lieben, hat ein stilles, beschauendes Leben viel Süßes. Manches Verborgene wird darin geahnet, manches Entdeckte auch, gleitet wieder so sanft dem Abhange der Seele nach, daß wir sicher meinen und glauben, es sei ein Ganzes, was wir durchlebten. Und dennoch ist's Traum. Wißt ihr nicht, was das Ganze vor Augen regt und bewegt? Nichts anders als Leidenschaft und Naturkräfte, die sich ewig unter einander aufreiben, sich wieder erneuern, um wieder vernichtet zu werden, bis endlich diesem oder jenem das Schicksal augenblicklich lacht. Wir richten unsere Blicke dahin, untersuchen den Grund der Dinge, und finden in dem wogenden, unermeßlichen Meer der Begebenheiten weder Boden, noch Ruhestätte, nirgends etwas, das uns dauernd bliebe! Wie vermöchten wir das wirklich gelebte Leben zu begreiffen? es begreiffen, heißt es durchleben, und wer durchlebt sein Leben, außer der Mann von praktisch unendlicher Kraft? Das Leben ist ein Geheimniß, was keiner ergründet, unerklärbar von Anfang, schließt es wieder im ewigen Dunkel, und wir bestreben uns nur, das Vorübergehende der Erscheinungen zu fassen.

Ph. Schöngestimmt scheint ihr mir Alle, o Lieben! Wenn ihr wollt, so laßt's uns versuchen, ob die belebte Rede des Einen nicht Leben wiederum erwecke bei dem Andern, damit zuletzt das gemeinschaftlich Erworbene auch allen zugehöre, als ein gemeinsames Gut. Ich, wie ihr wißt, bin nur selten dem Vorhaben gewachsen, das Flüchtige der Erscheinungen zu ergreiffen. Aber vereint will ichs versuchen, wenn einer unter euch mir seine Rede zuerst giebt.

Dicht. So höret denn, wie mir das Leben erscheint. Den Mittelpunkt des Lebens vermag keiner zu erblicken,

wer

wer es auch sey, denn von sich selber bewegt, wirbelt es im ewigen Umschwung, stets ein Ganzes, es sey im Kleinen, oder im Großen. Jedes Ding, was sich selber darstellt, oder nur Othem hat, verkündet seine Natur so vollständig, daß es unmöglich ist, einzudringen zwischen dem Ganzen und den Theilen. Aber auch der Umkreis des Lebens ist nicht beschaulich. Begränzt, als endliche Abschnitte werden die inneren Kreise immer von äußeren umfangen, so daß in dem Ganzen nirgends etwas ist, was das Auge zu fassen vermögte. Bloß der Eindruck des Ganzen bleibt uns zurück, und mit unbeschreiblicher Wollust erkennt die Seele in dem Unendlichen ihr Bild, pflegt und liebkoset es eine Zeit, und ergözt sich an diesem ihren Bilde so lange, bis endlich sie sich durchschaut, und das Ganze als Täuschung verwirft. Dennoch ist ihr Sehnen nicht gestillt, wiederum versucht die Seele nachzubilden das Ganze, was ihr etwa begegnet, taucht in das endlose, Alles umwallende Luftmeer folgt auf der Spur des Lichts bis zu den entferntesten Fernen, wo in hehren Massen ewig in ewigen Kreisen der Sterne Chor schwebt, weil hienieden bei jedem erweiterten Horizont, der ein mannigfaltigeres Gemählde umschließt, liebt das ewig neue unerschöpfliche, wiederkehrende, verschmilzt mit Schönheit und Ebenmaaß, weidet sich an Selbstständigkeit und Kraft, und erlebt sich selbst ein Leben, was nirgends sonst besteht, oder anzutreffen ist, als in dem innersten Heiligthum eines tiefen Gemüths. Also, ihr Lieben, habe ich das Leben geschildert.

Hist. Dem Dichter ziemt es, alles Endliche verschwinden zu sehen. Seinem Auge begegnet aber nie die Welt, wie sie ist, in welcher Alles, was sich regt und bewegt, nur an dem Zweckbegriff lebt. Wo gäbe es ein Wesen,

das nicht zum Handeln und Wirken bestimmt sey? Jegliches zu Folge der ihm beiwohnenden Kraft, jegliches eindringend in die Sphäre des andern, wird aufgenommen, oder zurückgestoßen; je nachdem das allgewaltige Schicksal es will. Ein gegenseitiges Spiel der Kräfte wird demnach das Bestimmte hervorbilden, und das Bestimmteste reichte wird als Zweck da seyn und bestehen. Selbst die todte gestorbene Natur, die kein Zweck selbst mehr beseelt, wird dennoch gebunden seyn an die Vorstellung des Zwecks, wird nur so lange zweckmäßig ruhen, bis eine neue Bestimmung sie als Mittel verbraucht. Und also, ihr Lieben, geht das Nützliche hervor, von welchem alles abhängt, was nur Gutes und Daurendes ist. Welcher wirkliche Genuß würde wohl noch uns bleiben, wenn wir entsagen dem Praktischen? Der Mensch selbst wieder im Zweck nicht forterzeugt, damit jeder von neuem wird er anspinne den Zweck? Zweck und Nutzen liegen in der Axe der Verstandeswelt, beide aufgeben, heißt mit einem Wort die ganze Bewegung hemmen, und das gesammte Gedankenreich einer neuen Schöpfung unterordnen. Dies, o Freunde, ist die wahre Darstellung des Lebens. Nicht aus Lieblingsideen, sondern mit angestammter Treue habe ich sie entworffen.

Geistl. Wer stets dem scheinbaren Kampfe endlicher Naturen zusieht, wird Zweifels ohne selbst mit sich in Kampf gerathen, und dieser innere Widerstreit wird ihm ein nagender Wurm seyn, der von der Wurzel seines Lebens zehrt. Wer den Schein hienieden zu erhaschen strebt, der wird des einigen wahren Lichtes ermangeln, das sich selber entzündet, und ohne welches Alles nur Grauen, Wirrwar und Finsterniß ist. In wessen Seele aber dies einmal aufgegangene Licht um sich greift, und zur hellen

Flam-

Flamme auflodert, dessen Blick wird klar und scharf, und wie mit bewehrtem Auge wird er das Höchste, wie das Kleinste, durchdringen und durchschauen. Alles, was ihm erscheint und begegnet, in Beziehung setzend mit dem inwohnenden Geiste seines tiefen Gemüths wird alles Irdische und Körperliche, was ihm noch anklebt, endlich aus seinem innern Gesichtskreis verschwinden, und nun erst wird er alle Dinge bei ihrem rechten Nahmen erkennen, Schatten wird ihm nicht mehr für Licht, und Schein nicht mehr für Wirklichkeit gelten. In seeligen unnennbaren Gefühlen wird fortan sein ganzes Wesen aufgehen und verschmelzen, und die einzig überschwengliche Wahrheit, die in ihm lebt, wird seinem ganzen Thun und Lassen den Ausdruck von Liebe und Milde geben, wird hindurchblicken selbst aus seinem irdischen, krystallhellen Auge, wird seine Züge verschönen, und seine Lippen beredt machen. Und zu diesem liebevollen Aeußeren, wird sich ein stets frohes Herz gesellen, und ein unerschütterlicher Muth ihm im Busen wohnen, so daß er Allen, die Ohren haben, zu hören, und Augen, zu sehen, laut und sichtbarlich verkünde, in ihm sey das wahre Leben lebendig verklärt, und aufgegangen zum Preise Gottes. So, Freunde, erscheint mir das Bild des wirklichen Lebens.

Ph. So ist denn die Reihe an mir, o Lieben, daß auch ich an den Begriff des Lebens mich wage. Damit ich dem Ganzen jedoch nicht durch Zersplitterung schade, auch vor dem Ganzen nicht die Theile verkenne, so laßt mich zuerst der lebenden Eins in Einem eine Lobrede halten, so weit es meine Kräfte eben gestatten.

Des Menschen Bewußtseyn ist Sitte, und sein wirkender Ausdruck sittlicher Wille. In wem dies Eine sich lebt, und gestaltet, dem wird Begriff, Vorstellung und

Em-

Empfindung, Handeln und Wirken auch Eins. Es sey, daß der Eindruck des Ganzen ihn kräftig durchdringe, so wird das Eine Leben unaufhaltsam hervorstreben nach allen Richtungen zu, so lange bis von ihm aus, die eigenen Gränzen erscheinen, und es sich selbst in sich selber bildlich vollende. Oder einzelne Bestandtheile, endlich im Endlichen gereihet, zeigen sich neben und hinter einander, so ergreiffe er sie sogleich und bemeistere sich ihrer zum ewigen Aufbau des Einen, und was er als nicht fest, in sich morsch, und überall untauglich erkennt, es sey zum Gerüst, oder zum Gebäu, dies stößt er von sich, und verwirft es beim ersten Blick, so daß er selbst kaum weiß, ob die Sache ihm, oder er der Sache zuwider ist. Dergestalt wird ihm das eigene Leben sein eigen. Schöpferisch und erschaffen theilt er es mit Niemand, ob schon Allen reichlich das Leben von ihm ausströmt. Von der endlichen Naturgränze an, bis zum freien Dienste Gottes ist es ihm ein reines, unvermischtes und unbescholtenes Gut, was er keinem verdankt, weil er nur selbst sich's gewährt, was er Jeglichem gönnt, wenn auch er es gebraucht, was er ruhig überliefert, damit es sich selber erhalte, denn ihm ist es nicht vergänglich. Ewig strebend im freien Dienste des lebendigen Gottes, wird ihm auch Gott gewiß in Daseyn und Seyn, und in dem Höchsten wirkt und lebt auch nur Gott. — Verzeiht, ihr Lieben, diese vielleicht zu einfache Rede, die mir der Augenblick eingab. Für unvollendet, doch nicht ohne Begeisterung gesprochen, erkenn' ich sie selbst. Seid ihr nun des Sinnes, so mögen wir die Idee des Lebens jetzt in ihren Elementen bestimmen, jedoch mit eurer Hülfe, o Freunde, und im Gespräch, damit wir nur um so sicherer vorschreiten. Ich allein möchte es nicht über mich nehmen, da mir die vorige Rede nicht beßer gelungen ist, wie ihr Alle seht.

Dicht.

Dicht. So laß mich's versuchen, dir zur Seite zu gehen, denn auch ich strebe nach dem Höchsten. Wer von uns ist der Fragende?

Ph. Wie du willst, du Guter; in der Frage, so wie in der Antwort, vermag ich nicht zu bestehen. Scheint dir der Fragende von Ferne sich nicht selbst schon zu antworten, und der Antwortende der Frage am Ende gewachsen zu seyn?

Dicht. Nun wohl, so frage.

Ph. Da du Treflicher, als Dichter, das Ganze nur als Ganzes wiedergiebst, so liegen dir auch die beiden Bestandtheile der Idee ganz nahe. Oder nennst du nicht die Idee eine frey hingestellte Ursache aller folgenden Erscheinungen?

Dicht. Die beiden Bestandtheile der Idee? — verstehst du damit die Ursache, und die Erscheinung, jedes einzeln, und für sich?

Ph. Wohl. Aber die höchste Ursache, wenn sie gefunden worden, ist sie dir Ursache oder Erscheinung?

Dicht. Beziehungsweise, so wohl das eine, als das andere.

Ph. Unterscheidest du coordinirte und subordinirte Begriffe?

Dicht. Ja, coordinirt nenne ich neben einander bestehende, subordinirt aber von einem höheren Begriff abhängige Begriffe?

Ph. Ist dir der höchste Begriff, oder die höchste Ursache coordinirt, oder subordinirt? oder vielleicht keines von beiden?

Dicht. Keines von beiden.

Ph. Folglich ist uns das Höchste weder Ursache noch Erscheinung, und die Idee, als das Höchste an sich, hat keine Bestandtheile.

Dicht. Allerdings, so scheint es jetzt.

Ph. Die höchste Idee ist folglich die sich selbst bildende Idee, und das Ganze ist nicht allein ein Bild, sondern ein Selbstbild des Ganzen. Ein Bild, besteht es aber nicht in der Anschauung?

Dicht. Freilich, nur ein Bild vermag ich anzuschauen.

Ph. Und das Selbstbild ist doch auch ein Bild, also vermagst du es anzuschauen?

Dicht. Als Selbstbild, oder in dem Moment des Bildens wohl nicht, sondern als Bild, indem das gebildete Objekt vor mir steht.

Ph. Anschauen bedeutet demnach so viel, daß das Bild gegenwärtig ist, als Objekt vor Dir steht?

Dicht. Ja.

Ph. Während des Bildens aber wird das Bild nicht als Bild gegenwärtig seyn?

Dicht. Nein, denn entstehend ist erst das Bild.

Ph. Und wird es da seyn, ehe und bevor es entsteht, oder wo und wenn entsteht das Bild?

Dicht. Das ist schwierig.

Ph. Aber, du Vergeßlicher, nennst du entstehen, gegenwärtig seyn?

Dicht. Wohl.

Ph. Vor dem Bilden, ist das Bild also nicht gegenwärtig?

Dicht. Nein.

Ph. Nach dem Bilden ist aber das Bilden als Bild gegenwärtig?

Dieht. Richtig.

Ph. Gegenwärtig seyn, bedeutet so viel, als Anschauen?

Dicht. Auch dies.

Ph. Folglich entsteht das Bild in und mit dem Anschauen. Aber nun ferner, wenn entsteht das Bild?

Dicht. Wie meinst du das?

Ph. Sagtest du nicht, in dem Moment des Bildens sey das Bilden kein Bild?

Dicht. Ja, das sagte ich.

Ph. Folglich kann das Bild nur entstehen, wenn das Bilden aufhört.

Dicht. Freilich.

Ph. Diesen unnennbaren Punkt aber, wenn das Bilden aufhört, und das Anschauen eintritt, mögen wir den nicht mit dem Worte, Einheit, bezeichnen?

Dicht. Gut.

Ph. Die höchste Idee, als sich selbstbildende, ist folglich in der Anschauung Eins?

Dicht. Ganz recht.

Ph. Während die höchste Idee als ein Selbstbilden aber im Bilden begriffen ist, wird sie nicht Eins seyn, nicht angeschaut werden? Meinst du nicht?

Dicht. Wohl, aber was ist sie dann?

Ph. Nicht wahr, lebendiges Leben ohne Nahmen, wovon alles Lebendige, alles, was als Objekt besteht, nur erst Erscheinung ist?

Dicht. Gut! jetzt versteh' ich Dich.

Ph. Soll es daher zu einem Objekt kommen, so muß das Anschauen eintreten, und das Bilden aufhören?

Dicht. Gewiß.

Ph. Diesen unnennbaren Punkt aber nannten wir Einheit, eine besondere Einheit wird demnach das Objekt seyn?

Dicht. Wie so? Die Besonderheit, was wird sie seyn?

Ph. Sage mir, o Lieber, entstehen, bedeutet das nicht so viel als hervorgehen aus einer Ursache?

Dicht. Recht.

Ph. Die höchste Ursache, die sich selbstbildende Idee, das lebendige Leben ohne Nahmen, — welchen von diesen Ausdrücken du willst — woraus wird die höchste Ursache entstehen, wie wird sie zum Objekt werden? Nicht wahr, in dem unnennbaren Einheitspunkt, wo das Bilden aufhört, und das Anschauen eintritt?

Dicht. Nicht anders. So sagten wir.

Ph. Liegt aber das Entstehen in dem Einheitspunkt, so wird aus der Einheit etwas, als aus seiner Ursache, hervorgehen?

Dicht. Allerdings.

Ph. Das Hervorgegangene aber aus einer Ursache, heißt das nicht Erscheinung?

Dicht. Freilich.

Ph. Folglich wird Ursache so wohl als Erscheinung in der Einheit liegen?

Dicht. Dies folgt.

Ph. Aber wie anders als Beziehungsweise werden sie sich denn doch in der Einheit vorfinden können, damit die Einheit Eins bleibe?

Dicht. Gewiß, beziehungsweise nur.

Ph. Und in dem Begriff der Beziehung liegt da nicht ein Beziehendes, die Beziehung, und endlich ein Bezogenes als Objekt?

Dicht. Die Beziehung kann allerdings so aufgelöset werden.

Ph. Wo wird nun der Einheitspunkt zwischen dem Bilden und Anschauen eintreten, als Beziehendes, oder in der Beziehung?

Dicht. Schwer ist dies zu beantworten. Ich glaube in der Beziehung.

Ph. Vorhin aber, o Lieber, wurden wir genöthiget, Ursache so wohl als Erscheinung in die Einheit zu setzen, ist nun das Beziehende nicht Ursache, Erscheinung aber die Beziehung?

Dicht. Wohl, so wird das Beziehende sowohl als die Beziehung in der Einheit liegen.

Ph. Das Beziehende aber, nicht wahr, als das lebendige Leben ohne Nahmen, die Beziehung hingegen als die Einheit selbst, das Zusammentreffen zwischen Bilden und Anschauen, das Objektwerden des lebendigen Lebens?

Dicht. So ist's.

Ph. Sind nun das Beziehende und die Beziehung nicht zwei, von einander aus Einem Getrennte?

Dicht. Ohne Zweifel.

Ph. Und das Bezogene, damit wir es nicht vergessen, was wird es seyn? nicht wahr, das besondere Objekt?

Dicht. So scheint es.

Ph. Wenn du nun dieses zu jenem zählst, so wird die Besonderheit in Dreien bestehen, die in Einem nur beziehungsweise liegen, damit dir Eins in der Einheit bleibe.

Dicht.

Dicht. Vollkommen recht.

Ph. Die höchste Idee ist also Eins, in dem Anschauen Objekt, weil das Objekt in dem unnennbaren Einheitspunkt zwischen Anschauen und Bilden entsteht; sie ist aber auch beziehungsweise ein besonderes Objekt, als entwickelt aus dem Einen, und die Besonderheit ist die Drei entwickelt aus dem Einen. Dies ist unsere Ausbeute, wenn ich nicht irre, o Freund.

Dicht. So viel ergiebt sich allerdings aus dem bisherigen Forschen.

Ph. Wohlan so laß uns gleich angelnden Fischern, die nur mit vieler Geduld und Ruhe den muthwilligen Fisch herbeilocken, nun ferner einem so schlüpfrigen Wesen nachstreben, als die Idee ist. Wenn aus und mit der Drei, entwickelt aus dem Einen, die Besonderheit hervorgeht, so wird die Besonderheit jeglichem Einem aus der Drei zukommen. Oder findest du nicht, daß Jedes und Alle in dem Einen gleichen Antheil an der Besonderheit haben?

Dicht. Wohl muß ich das zugestehn, denn das Dreifache ist die Besonderheit, die Besonderheit ist also wieder das Eine in den Dreien.

Ph. Besteht aber die Besonderheit aus Dreien, so wird, als Eins hinwiederum aus Dreien, so wird sie, sage ich, aus zweimal Dreien, und unendliche Mahl aus Dreien bestehen können?

Dicht. Ja wohl.

Ph. Die Drei ist aber nur beziehungsweise Eins. Nennst du nun nicht, Folgen, mehrere besondere Einheiten ohne Beziehung unter einander?

Dicht. Allerdings ist dies der Begriff des Folgens.

Ph. Folgen aber mehrere besondere Einheiten ohne Beziehung aufeinander, heißt das nicht schlechthin Zeit?

Dicht. Gewiß.

Ph. Mit dem Objekt Zeit werden aber sämmtliche Einheiten, als auf einander folgend, dir als gegenwärtig vorgestellt? Nicht?

Dicht. Freilich, so erscheint mir die Zeit.

Ph. Zusammenraffend die mehreren aufeinander folgenden Einheiten der Zeit, wird die Zeit dir Objekt, gegenwärtig, die Folgereihe ist geschlossen, und die Einheiten sämmtlich, denn jede auch nachfolgende gehört noch zur Zeit. Und diese in Rücksicht ihrer Folgereihe geschlossene Zeit, nennen wir sie nicht Raum?

Dicht. Ja, dies ist die Benennung.

Ph. Wo demnach die Zeit aufhört, erstarrt, tritt der Raum ein, oder übersetzt in die früheren Ausdrücke, wo das Bilden geworden ist, ist geworden die Anschauung. Ist dies nicht richtig?

Dicht. Es muß wohl also seyn, denn außer an der Verwandelung selbst, ist nichts Haltbares.

Ph. Die Zeit im Raum wird also gebildet durch das Bilden in dem unnennbaren Einheitspunkt mit dem Anschauen, und eben so zugleich der Raum. Zeit und Raum sind folglich die besonderen beziehungsweise Getrennten in Eins. Nicht?

Dicht. Gewiß.

Ph. Und diese Zwei sind hinwiederum das Eine, die selbstbildende Idee im Objekt?

Dicht. Ganz recht.

Ph. Im Objekt lagen aber nur Beziehendes und Beziehung, das Dritte als das Bezogene lag in dem Besonderen,

deren, als Objekt. Welchen Nahmen geben wir dem Besonderen des Objekts, als selbstbildender Idee? Nicht Leben?

Dicht. Wohl, die selbstbildende Idee in Zeit und Raum würde also Leben seyn.

Ph. Und das Leben bestünde aus der Eins, und aus der Besonderheit — so wohl zeitigen, als räumlichen — in der Einheit.

Dicht. So ist's.

Ph. Hat nun das wirkliche Objekt Zeit, oder die zeitige, so wohl als räumliche Besonderheit nicht Anfang und Ende?

Dicht. Ja wohl.

Ph. Die Zeit aber, als Objekt, hat sie auch Anfang und Ende?

Dicht. Wie soll ich dir doch antworten? Ich ahne den Unterschied zwischen beiden Fragen.

Ph. Sieh nur, du Guter, Bilden und Anschauen ward uns Objekt in dem unnennbaren Einheitspunkt, und zwar dergestalt, daß Eins das Andere ausschloß, und durch das gegenseitige Ausschließen, Eines, und das Andere ward. Der Ausschluß an sich aber, als das Bezogene, hieß Objekt. Eben so, Zeit und Raum, indem sie sich gegenseitig aufhoben, wurden, was sie als Besondere sind, d. i. wirklich; die Wirklichkeit beider aber nannten wir Leben? Nicht?

Dicht. Ich erinnere mich dessen.

Ph. So wird denn die Zeit, als Objekt, ehe der Raum sie zusammenraft, ohne Anfang und Ende, sie wird sich selbstbildend seyn, und für die selbstbildende Idee gesetzt werden können, deren Gestalt sie ist, nehmlich Einheit und Besonderheit in Eins.

Dicht.

Dicht. Ganz richtig hast du erklärt.

Ph. Leben und Wirklichkeit sind demnach Eins. Das Leben aber, als abstammend von der sich selbstbildenden Idee, oder als sich selbstbildende Idee, besteht schlechthin in der Zeit, als Objekt; hingegen als gebildete Idee, oder gebildete überhaupt, als besonderes Objekt — in der Wirklichkeit, in wirklicher Zeit, und wirklichem Raum, und in letzterer Ansicht hat es, in ersterer hat es nicht Anfang und Ende. Also ist denn, nicht wahr, Leben, als Wirkliches, Wirklichkeit im Leben, oder Anfang und Ende haben, Eins und Ebendasselbe?

Dicht. Allerdings.

Ph. Insofern das Leben aber Anfang und Ende hat, wird es, sich nicht selbstbildend seyn, sondern gebildet werden?

Dicht. Nach dem obigen ganz recht.

Ph. Und das Gebildetwerden wird es ein Beziehendes seyn?

Dicht. Nein, sondern lediglich eine Beziehung, und ein Bezogenes.

Id. In dem Dreifachen aber aus dem Einen hatte jede besondere Einheit gleichen Antheil an dem Einen?

Dicht. Ja.

Ph. Folglich werden die Zwei, Beziehung und Bezogenes auch Eins seyn. Wie nennen wir aber diese Zwei in Eins, die also Eins sind, wie Bezogenes und Beziehung — unzertrennlich?

Dicht. Verdeutliche die Frage.

Ph. Das Bezogene nannten wir Objekt. Die Beziehung aber entsteht sie nicht aus einer Ursache?

Dicht. Gewiß.

Ph. Und die erscheinende Ursache wird sie nicht Subjekt heißen?

Dicht. Freilich.

Ph. Wo also Subjekt und Objekt, mögen wir jetzt sagen, in Eins zusammentreffend erscheinen, wie nennen wir das?

Dicht. Gehe weiter, du Guter.

Ph. Oder die Frage noch anders ausgedrückt: wo Zeit und Raum, jedes als Wirkliches in der Wirklichkeit in einander verbunden sind? im Leben, als das Gebildete, das gebildetwerdende Leben?

Dicht. Natur, meinst Du.

Ph. Das Leben, als Wirklichkeit, Anfang und Ende habend, als ein Gebildetwerden ist demnach Natur, ein Naturleben.

Dicht. Ganz recht.

Ph. Hinwiederum das Leben, als sich selbstbildende Idee, deren Form die Zeit ist, ohne Anfang und Ende — wird nicht Natur seyn, sondern schlechthin Leben, Leben an sich.

Dicht. Wohl hast du beide getrennt.

Ph. Als Getrennte, unter sich gesonderte, sind das Naturleben, und das Leben an sich einander entgegengesetzt?

Dicht. Gewiß.

Ph. Worin möchten sie aber wieder Eins seyn? Nicht wahr im Bilden, denn das Eine ist ein Gebildetwerden, das andere ein Sichselbstbilden?

Dicht. Allerdings im Bilden.

Ph. Worin aber zwei Besondere Eins sind, das wird weder das Eine noch das Andere seyn dürfen.

Dicht. Recht.

Ph. Also Eins werden sie nur in einem Dritten seyn können, in der Idee nemlich, in dem lebendigen Leben ohne Nahmen.

Dicht. Dies ist allerdings das Ziel, wo wir anlangen.

Ph. Hüte dich, o Lieber, daß nicht Einer, dem etwa dies Gespräch zu Ohren kömmt, hier unser, und unseres Scharfsinns spotte.

Am Ziele! wird er sagen, am Ziele! und die ganze Untersuchung dreht sich im Kreise herum, und schwebt, was das Beste noch ist, ganz in der Luft. Oder habt ihr denn doch am Ende etwas anderes ausgesprochen - gesteht es selbst — als dies: das sichselbstbildende Leben bildet sich selbst. Wo ist aber ein solches Leben anzutreffen? Mit leichterer Weisheit würdet ihr abkommen, zugleich aber richtiger euch ausdrücken, wenn ihr lieber sagtet: das sich nichtbildende Leben bildet sich nicht selbst. Was werden wir einem Solchen erwiedern?

Dicht. Wollen wir ihm nicht antworten, daß es vielleicht wohl mehrere Lebensansichten geben könne, aber es stehe noch dahin, welches die richtigere sey?

Ph. Aber wie unbesorgt täuschen wir uns doch, o Lieber, daß wir erst einen Entfernten uns vorbilden, der uns unsere mühsam erworbene Weisheit tadelnd, wieder zerstreue. Lesen wir nicht deutlich in den Gesichtszügen, in dem Auge unsers hier gegenwärtigen Freundes, daß er die Welt, wie sie ist, ein gegenseitiges Spiel auf sich einwirkender Naturen in unseren Träumereien nicht wieder zu finden vermag? Möge er, an Jenes Stelle auftretend, uns sein eigenes Bekenntniß nicht länger vorenthalten!

Hist.

Hist. Gern gesteh' ich, ihr Lieben, daß eine Welt, in welcher der Zweckbegriff sich nicht regt, mir nicht anders erscheint, als eine todte, unbewegte Masse. Der Zweck ist die Beseelung des Lebens. Was sind die Gegenstände, ehe der Zweck sie unter sich verbindet, und in Beziehung setzt? eine todte Geldsumme, niedergelegt in dem Verstande, leere Zeichen eines Stammwerths, ehe und bevor der Handel sie in Umlauf bringt, grundlose Verschreibungen auf Nichts, unendliche Bruchreihen, die ewig unter der Eins bleiben! In dem Augenblick aber, daß die Natur zeugend wird, kömmt auch der Zweckbegriff zum Vorschein, der alle Gegenstände mißt und würdigt nach eigenem Gefallen, und von nun an ist die Welt erst belebt. Gleich einem geheimen Räthsel ruht die Frage wozu? in jegliches Menschen Brust, und jegliche Handlung ist bemüht, das Räthsel zu lösen. Sagt doch, ihr Lieben, die Entfernung zwischen Mittel und Zweck, oder das Interesse, ist es nicht das einzige Maaß des gesammten Lebens? Wird aber Zweck gesetzt, so erscheint auch nothwendig die Entzweiung, Handeln und Gegenstand trennen sich unwiderruflich auf immer, der Gegenstand ist bestimmt, und das Handeln bestimmt sich. Wie anders! — Sei es mir erlaubt, mich hier auf eine bekannte Urkunde zu beziehen, die nicht wegen ihres hohen Alters allein schon ehrwürdig ist, sondern auch des klaren, allgemein verständlichen, tiefen Sinnes wegen von jeher hochgeschätzt worden — der Zweckbegriff ist gleichsam Schöpfer der Welt. Die besonderen Schöpfungen alle, laufen einzig an dem Zweckbegriff hin, denn jedes Tagwerk schließt mit dem sinnigen Zusatz: Und Gott sahe, daß es gut war, und es war gut. Verzeiht mir daher, wenn ich im Widerspruch mit eurer Weisheit mich für die Meinung erkläre: das Handeln einzig sei frei, sich selbstbildend, der Gegenstand aber gebil-

der

det von dem Anbeginn, oder bestimmt von einer uns unbekannten Ursache, die wir verehrend Gott nennen.

Geistl. Ob gleich ich schon längst allen irdischen Zweifeln freiwillig entsagte, und mich ihrer verführerischen Gewalt entzogen, so muß auch ich doch bekennen, daß ich dieser letzteren Meinung beitrete. Wie könnte selbst nur Willens Freiheit und Zurechnung statt finden, wenn der Gegenstand nicht fest, bestimmt an sich, durch die bloße Ansicht sich modeln ließe nach Gutdünken!

Ph. Siehst du wohl, o Freund! (sich an den Dichter wendend) welche furchtbare Gegner, gleich Cadmus wehrsamen Männern aus der Erde erwachsend, sich flugs wider uns erheben? Was beginnen? sollen wir ihnen den Sieg lassen? Werden aber die Zuschauer uns nicht der Feigheit beschuldigen, werden sie uns nicht zuruffen: mit großem Ernst und wichtiger Miene tragt ihr eure Lehre vor, sie erhebt sich wie eine Festung rund herum bewallt, und kaum, daß ein Paar Gegner euch bedrohen, so sucht ihr schon das Weite, anstatt euch männlich zu vertheidigen, wie es sich doch ziemt.

Dicht. Gewiß, das werden sie sagen, aber was ist zu thun?

Ph. So höre denn, o Lieber, wozu ich mich entschließe. Ich will, die Vertheidigung in den eignen Angriff legend, versuchen, sie mit ihren selbstgewählten Waffen zu schlagen. Gelingt es mir, daß die Gegner wieder unser Gebiet räumen, so sollst du dann, wie leichte Truppen zu thun pflegen, die Fliehenden verfolgen, und mit der Beute davon eilen. Ehe wir indessen diesen ernsten Entschluß ausführen, so laß uns, wie auch wohl gebräuchlich ist, uns etwas zu gute thun, laß mich dir ein Mährchen erzählen, was mir so eben beifällt.

Dicht.

Dicht. Wohl, so erzähle.

Ph. Alle Körper, Gott weiß, warum? — bekamen unter sich einen Rangstreit wegen der Farbe. Jeder behauptete, die Farbe, die er trage, sei die vorzüglichste. Einer unter ihnen versicherte, er könne nicht begreifen, wie man z. B. das Rothe am Werth nur dem Gelben gleich stellen könne? Der Andere wiederum hätte um keinen Preis zugegeben, daß das Gelbe an sich dem Rothen nachstehe. „Das Gelbe gränzt ja näher mit dem Licht, rief er überlaut, und wonach will man endlich die Dinge noch schätzen, wenn man sogar das Licht verwirft?" Mehrere Körper sprachen so, nach der Reihe. Endlich trat ein altkluger, dunkelblauer Körper auf, und schwor hoch und theuer, die Sache lasse sich gar nicht entscheiden. Er, für seinen Körper sei einmal überzeugt, Licht und Finsterniß seien leere Grillen. Alle Farben seien für das tägliche Leben gleich fern, und gleich nahe dem Lichte. Das wahre Licht erreiche Keiner; in der Finsterniß seien ja ohnehin alle Körper sich gleich. Ein einziger Körper erschien nicht in der Versammlung, und alle, die ihn dem bloßen Ruf nach kannten, wunderten sich nicht wenig über sein räthselhaftes Außenbleiben. Es war die Luft. Selbst farbenlos umgab sie alle die übrigen, und keiner der versammelten Körper ward sie gewahr. Plötzlich erhob sich ein leises Weben, welches in stärkeres Säuseln überging, und ganz deutlich ließen sich hierauf folgende Worte vernehmen: Ehrwürdige, farbentragende Versammlung! Eines jeden wirkende Natur bricht das Licht in Farbe. Jedem unter euch ist Farbe eigenthümlich, und was einmal Farbe ist, hindert das Entstehen der Farbe. Daher der Streit. Nähmen Körper eurer Art, guten Rath an, so würde der Friede unter euch bald wieder hergestellt seyn. Jeglicher in sich hebe den Widerstand auf, statt ihn zu verdichten,

scheine

scheine ein Ganzes, welches sich selber darstelle körperlich und unkörperlich auch. In wiederhohlten Schwingungen verrauschten allmählig diese letztern Worte. —

Dicht. Das Mährchen klingt sonderbar genug.

Ph. Aber nun, du Guter, laß uns unsere Gegner aufsuchen, und gleich Männern, den Kampf bestehen. Erklärt ist also der Krieg, o Freund! (den Historiker anredend) rücke näher, und laß dich mit mir ein! Oder soll ich den ersten Angriff wagen?

Hist. Wie du willst.

Ph. Wohl, o Freund, werde ich demnach beginnen, ist der Zweckbegriff Schöpfer der Welt, nicht jener todten, erstarrten der bloßen Verhältniße, welche Welt die nothwendige heißt, und deren Entstehung du einer dir unbekannten Ursache zuschreibst, sondern der stets beweglichen Welt der lebendigen Begriffe, dieser bunte Schauplatz, auf welchem jede nur frische Vorstellung, jeder rege Wunsch, die heftige Begierde, und die gewaltige Leidenschaft im langen Zuge umherschweifen. In große Geschwader sich anschließend verfolgen sie sich, weichen sich einander aus, bald sich belauschend, bald sich plötzlich überfallend, stellen sie überhaupt das wahre Bild eines Lebens dar, welches sich stets vernichtet, um sich wieder anzufangen, und sich wieder anfängt, um sich abermals zu vernichten. Was findest du sonst stätes in diesem Wechsel?

Hist. Allerdings sonst nichts.

Ph. Und die Welt der Nothwendigkeit wiederum, gleicht sie nicht einem alten unvergänglichen Gemäuer, worin ein Stein mit dem andern verbunden erscheint, ein Stein den andern trägt, und jeder Stein an seinen Ort gestellt ist, so daß der Gedanke von Verhältniß, Bestimmtheit und Ordnung sich unwillkührlich uns aufdringt?

Hist.

Hist. Wohl.

Ph. Meinst du nun, daß Verhältniß, Bestimmtheit und Ordnung nur zufällige Eigenschaften der Dinge sind?

Hist. Wie könnte ich das, da ich mich zur Annahme einer höchsten Ursache unwiderstehlich hingedrängt fühle!

Ph. Sage mir ferner, o Lieber, nennst du den Grund der Erscheinungen nicht Ursache, und die Folge der Ursache nicht Wirkung?

Hist. Recht.

Ph. Läßt sichs nun nicht in jeder zusammenhängenden Reihe der Ursachen und Wirkungen bis zur höchsten hinaufsteigen?

Hist. Ja wohl!

Ph. Folglich wird die höchste Ursache auch wirkend seyn, auf alle folgende Ursachen nemlich?

Hist. Gewiß.

Ph. Wenn aber Etwas auf ein Anderes wirkt, heißt dies nicht in der Sprache, einwirken?

Hist. Ja.

Ph. Folglich wird die höchste Ursache einwirkend auf die folgenden Ursachen erscheinen?

Hist. Allerdings.

Ph. Das mittelbare Einwirken auf eine folgende Ursache, nennen wir das nicht Wirkung überhaupt?

Hist. Also nennen wir es.

Ph. Irre ich mich nun, o Lieber, wenn ich sage, daß es keine Wirkung ohne eine Rückwirkung giebt? Denn sieh nur, wie es mir erscheint. Ich hebe eine Last: so ist meine körperliche Kraft angemessen der überwältigten Schwere. Ich gehe einen Weg: so ist die Entfernung zwischen

den beiden Endpunkten seiner Länge, das Vielfache meiner Schritte. Ueberall, wohin ich auch wirken mag, finde ich einen Widerstand, und nur, nachdem der Widerstand bezwungen, darf ich mir ein Einwirken zuschreiben. Ist es nicht so?

Hist. Ohne dich zu irren, magst du das sagen.

Ph. Und die überwältigende Ursache nennst du die nicht höher als die bezwungene, und wenn in der zusammenhängenden Reihe alle nachfolgende Ursachen überwältigt werden, bis auf die Erste, solche Erste die absolut höchste?

Hist. Wohl die erste und einzige Ursache, welche alle nachfolgende Ursachen bezwingt, ist die höchste.

Ph. Folglich wird das Einwirken, oder die Wirkung stets von einer höchsten Ursache ausgehen?

Hist. Allerdings.

Ph. Ferner das Lebendige, o Lieber, erscheint es dir einwirkend, oder worein legst du sonst das Kennzeichen des Lebens?

Hist. In nichts Anderen als in einen fortgesetzten und beständigen Einwirken.

Ph. Alles, was Leben hat, wird demnach von einer höchsten Ursache entspringen?

Hist. So scheint es.

Ph. Und die Welt der Nothwendigkeit, in der wir Verhältniß, Bestimmtheit und Ordnung wahrnahmen, setzten wir ihre Entstehung nicht ebenfalls in eine letzte und höchste, obschon unbekannte, Ursache?

Hist. Gewiß.

Ph. Folglich wird das Nothwendige so wohl als das Lebendige, Beides von einer höchsten Ursache ausgehen?

Hist.

Hist. Von einer höchsten Ursache wohl, nur nicht von Einer und Derselben, da es zwei neben einander hinlaufende Reihen geben kann.

Ph. Sieh nur, wie dich dein Gegner wieder belauscht! wird mir ein Freund ins Ohr raunen, oder ich selbst werde mir selber diese leise Stimme seyn, die mir heimlich zuflüstert: Sei vorsichtig und wachsam, leicht möchte dir sonst der Sieg entrissen werden.

So antworte mir denn, du Treflicher, der Du mir in jeder Kunst des Krieges so furchtbar erscheinst, — antworte mir, ob diese beiden neben einander hinlaufende Reihen der Ursachen und Wirkungen jede für sich, und unabhängig bestehen?

Hist. Jede für sich, unabhängig von einander.

Ph. Gut, so werden sie einander gar nichts angehen?

Hist. Das nun eben nicht. Das allgewaltige Schicksal weiß sie wohl zu verflechten.

Ph. In dem Schicksal werden sie also Eins werden?

Hist. Eins werden sie nie. Die eine Ursache begegnet der andern in der andern Reihe, widersteht ihr, oder wird überwältigt, und dies ist nach gegenseitigem Einwirken die endliche Wirkung.

Ph. Zufällig ist demnach das gegenseitige Einwirken der beiden für sich bestehenden Reihen, und das Ende des Zufälligen ist Schicksal? Meinst du dies nicht?

Hist. Ja wohl, also meine ich es.

Ph. So gestehe denn doch, o Lieber, daß wir vorhin beide umhertappten, wie Blindgeborne, denen das Tasten die Stelle des Sehens ersetzen muß, und die daher die gesammte Welt in die betastete, und nicht betastete eintheilen. Deuchte uns anfänglich die Vorstellung nicht erschöpft,

schöpft, wenn wir zwei Welten annahmen, die eine der lebendigen Begriffe, und die andere der Nothwendigkeit? So haben wir uns denn um nicht weniger als eine ganze Welt geirrt, um die dritte nemlich, des Zufälligen und des Schicksals?

Hist. Gewiß, wenn du das Zufällige auch eine Welt nennen willst.

Ph. Wie anders! In jeder einzelnen Reihe von Ursachen und Wirkungen waltet eine höchste Ursache, und das Abhängige von einem solchen durchgängigen Walten heißt in der Sprache Welt. In keine von den angenommenen Welten will aber das Schicksal eingehen, denn einwirkend und wirkend ist es einmal, wie du sagst, folglich müssen wir ihm zu seinem Reiche wohl eine dritte Welt einräumen.

Hist. Immerhin! so soll es mir das Reich der Geschichte seyn.

Ph. Jene beiden Welten aber, die wir anfänglich setzten — davon war uns die eine lebendig, sich regend und bewegend, die andere nothwendig, im Anschauen gefestiget und fest, folgerecht ohne Ausnahme, in sich vergänglich und todt. So sage mir denn das allgewaltige Schicksal — damit ich es vor meinem hohen Alter doch kennen lerne (denn reif bin ich jetzt schon an Jahren) und mir Einer oder der Andere hinter meinem Rücken nicht bespöttele das graue Haar, bei so unweisem Sinn — sage mir, das allgewaltige Schicksal, ist es todt oder lebendig?

Hist. Du scherzest ohne Grund. Das Schicksal lebt, es lebt im Leben.

Ph. Gut, so müssen wir es auf dieser Spur auffinden. Der Theil, antworte mir, o Lieber, gehört er nicht zum Gan-

Ganzen, oder vermagst du ohne Beziehung auf ein Ganzes den Theil zu denken?

Hist. Nein, der Theil gehört zum Ganzen.

Ph. Wohl, so wird auch das Lebende zum Leben zu rechnen seyn.

Geistl. Freunde, vergönnt mir ein Wort. Gott lebt vor allem Schicksal, und das Schicksal ist sein unerforschlicher Rathschluß.

Ph. Fügst du dich diesem frommen Ausspruche?

Hist. Gern, das Schicksal ist die lebendige Erscheinung Gottes, da aber Gott nie erscheint, so erscheint er nur in dem Schicksal.

Ph. Sei mir willkommen hier, du Guter, so ist denn das Reich des Schicksals das Reich Gottes, und in Gott, als der höchsten Ursache, werden also die beiden Welten, die der lebendigen Begriffe, und jene der Nothwendigkeit miteinander verbunden zu Einem Reich.

Hist. Ich stimme ein.

Ph. Aber erinnerst du dich auch wohl noch deiner vorigen Rede, daß der Zweckbegriff gleichsam Schöpfer der Welt sei?

Hist. Sehr wohl.

Ph. Antworte mir denn doch, ob ich mich etwa irre? Mir erscheint das Leben nur Eins. Nur diese Vorstellung des Lebens ist mir beharrlich beiwohnend, daß es ein Ganzes sei, was gar keine Theile habe, ein Ganzes, was ewig ein Ganzes hervorbringe?

Hist. Wohl, gehe nur weiter!

Ph. Als ewig ein Ganzes hervorbringend wird folglich das Leben nie sich selber erblicken? Nicht wahr, denn das Abbild ist ja doch verschieden von dem Urbilde? Das

Verschiedene aber setzt es nicht Theile, und Theilbarkeit voraus?

Hist. Richtig, nichts habe ich dawider.

Ph. Nun bescheidet mich doch, o Freunde, ob die höchste praktische Ursache, das einzig Lebendige, von dem alles Leben ausgeht, sich je selber erblicken könne, weder in sich, noch in seinem Werke?

Hist. Gott, willst du sagen, kann folglich nie erscheinen, aber die Menschen erkennen ihn in ihren Schicksalen.

Ph. Das Schicksal nannten wir aber den Rathschluß Gottes, der Rathschluß Gottes ist folglich nicht unerforschlich.

Hist. In der Zeit ist aber das Erforschen des Schicksals ohne Ende und Ziel.

Ph. Die Zeit selbst aber wäre sie etwa nicht erforschlich, ihrer Natur nach?

Hist. Wie meinst du das?

Ph. Besinnst du dich nicht mehr auf unsere vorige Ableitung und Eintheilung der Zeit, einmal als Objekt, dann aber auch als besonderes, oder wirkliches Objekt, und in ersterer Ansicht ohne Anfang und Ende, in letzterer aber habend nothwendig Anfang und Ende?

Hist. Ich entsinne mich dessen sehr wohl.

Ph. Und wie meinst du nun, daß die Nothwendigkeit entstehe? die Nothwendigkeit die uns zwingt, dies oder jenes für wahr zu halten?

Hist. Bestimme mehr die Frage, wenn ich antworten soll.

Ph. Gut, laß uns dies an der Zeit selbst ausführen. Die Zeit, sagten wir, soll als besonderes Objekt, als realisirte

lisirte Zeit, nicht als reelles Objekt überhaupt, Anfang und Ende haben, und das nothwendig so. Woher nun diese Nothwendigkeit, die uns also zu denken zwingt? Nicht wahr, weil die angeschaute Zeit mittelst des Anschauens in sich als geschlossen erscheint? Denn jeder folgende Zeittheil gehört zur gesammten Zeit. Daher entstand uns der Raum, dessen Theile alle zugleich sind, und eben weil sie zugleich sind, sich gegenseitig durch Entgegensetzung ausschließen. Was ist denn nun der erste Grund dieser nothwendigen Gedankenreihe? Kein anderer, nicht wahr, als das Anschauen, und das Anschauen ist demnach die formale Ursache aller Nothwendigkeit.

Hist. Wie mir deucht, verstehe ich jetzt vollkommen, was Nothwendigkeit ist.

Ph. So wirst du mir auch die Frage beantworten können, warum von zwei Theilen eines Ganzen, welche zugleich sind, und die sich durch Entgegensetzung gegenseitig ausschließen, der eine Theil immer ausharrt, wenn der andere zurücktritt?

Hist. Weil die Entgegensetzung gegenseitig ist.

Ph. Wohl, aber noch ist uns das ganze Spiel der Nothwendigkeit nicht klar, wie mir scheint.

Hist. Wie meinst du?

Ph. Du kennst meinen Vorwitz in Fragen. Ich frage also noch, warum muß denn aber der eine Theil zurücktreten? Kannst du mir davon Rechenschaft geben?

Hist. Gewiß, da stoßen wir auf eine neue Schwierigkeit.

Ph. Laß sehen, o Lieber! wie wir etwa der Frage beikommen, um sie abzuschneiden in ihrer Wurzel, ehe und bevor sie treibt. Nicht wahr, wenn der eine Theil von zwei Getheilten eines Ganzen zurücktritt, so wird der andere wegen der absoluten Entgegensetzung, die sich ge-

genseitig selbst in ihrem Ausschließen ausschließt, auch zurücktreten müssen, folglich wird das Ganze zurücktreten in und mit dem Theil?

Hist. Du hast recht, wenn ich nachdenke, eine absolute Entgegensetzung schließt sich selbst aus.

Ph. Tritt aber das Ganze zurück, was wird nun beharren? Das Ganze, als zurück getretten, wird denn doch auch angeschaut?

Hist. Also zugleich mit dem Anschauen, willst du sagen, erscheint auch wieder die Zweiheit im Ganzen.

Ph. Allerdings, da uns das Anschauen also kenntlich geworden, daß es die Theile zugleich immer zu Zweien setzt, und sie deshalb zu Zweien nothwendig setzt, weil sie sich gegenseitig ausschließen.

Hist. Bald leitest du also aus der Entgegensetzung das Ganze, bald auch wieder die Theile ab.

Ph. Gieb Acht, obich mich vielleicht irre, aber ein Mahl ist die Entgegensetzung in der That, das andere Mahl in der Sache, und die That ist selbst Sache, als Sachentgegensetzung, und besteht daher als solche, durch sich selber. Denn sieh' nur, wir haben zwei Begriffe, erstlich die Entgegensetzung, dann das gegenseitige Ausschließen, nicht?

Hist. Ja.

Ph. Die Entgegensetzung, woher kommt sie uns?

Hist. Wie soll ich doch dies beantworten?

Ph. Sie sei also schlechthin dahin gesetzt. Thesis für jetzt, weil wir nicht antworten dürfen, daß mit dem Anschauen immer Zweiheit entsteht, welches eben zu erweisen ist.

Hist. Gut.

Ph.

Ph. Was wird nun das gegenseitige Ausschließen hinzufügen der Entgegensetzung? nicht wahr, es wird sie vollbringen diese Entgegensetzung? die Entgegensetzung wird nun vollbracht, wirklich seyn und gelten?

Hist. Freilich, ausschließen und entgegenseyn, ist nur wie Thun und Erscheinung verschieden.

Ph. Nun wohl, so laß uns zurückschauen in uns, was haben wir gethan? Haben wir nicht selbst die Zweiheit mittelbar gesetzt, und ausgesprochen, indem wir das Ganze sammelten, Entgegensetzung und gegenseitiges Ausschliessen, in Eins durch die That, und in der That verbunden?

Hist. Gewiß, aus diesem Kreis von der That zur Sache ist sich nicht zu retten.

Ph. Und eben deswegen, weil dieser Kreis stets durch die That beschrieben wird, nennen wir ihn den nothwendigen, nnd Nothwendigkeit. Die Kreisbewegung ist ein Nothwenden um den einen Mittelpunkt. Die That selbst, aber ist sie nicht frei, denn mit und in dem Moment der That beginnt erst die Kreisbewegung als nothwendig?

Hist. Die That an sich also ist frei, nur wenn sie wirkend wird, steht sie unter dem Gesetz.

Ph. Als du nun vorhin, o Lieber, zwei neben einander hinlaufende Reihen von Ursachen setztest, so giengen auch diese zwei Reihen aus, einen Kreis zu bilden, (denn das Kreisbilden erkennen wir nunmehr, du und ich, für nothwendig) die Zweiheit des Anschauens aber war doppelt, und jede isolirt für sich. Dies war Sache. Der höhern That hingegen warst du dir gar nicht bewußt, unbewußt wirkend sprach jedennoch die That diese Zweiheit für dich formal aus, und zwei Reihen standen vor deinem geistigen Auge. Wo sich nun die zwei kreisbildenden Reihen

begegneten, denn in jedem Punkt der Peripherie mochten sie zusammentreffen, zufällig, und Schicksal. Aus welchem andern Grunde, meinst du wohl, als weil du zwar unbewußt, die kreisbildende, stets veränderte Richtung der Linie, den Bogen beschriebst, in deinem Denken fehlte dir aber die immer gleiche Entfernung vom Mittelpunkt?

Hist. Aus keinem andern Grunde, da hast du recht.

Ph. Der Mittelpunkt ist also nothwendig, und jede wahre Philosophie geht von ihrem Mittelpunkt, der That an sich, aus, alle unwahren Lehren aber finden den Berührungspunkt der nothwendigen Zweiheit außer sich, oder in der Peripherie des Kreises. Daher streben die Anhänger solcher Lehren unphilosophisch nach der Philosophie, und nothwendig vermögen sie die Nothwendigkeit nicht zu erklären.

Hist. Die That an sich also beschreibt das Nothwendige nothwendig, und das Nothwendige entwickelt sich aus ihr.

Ph. Richtig faßest du den Satz, o Lieber, so laß uns versuchen, ihn auf unsere vorige Rede anwendend, noch allgemeiner auszudrücken.

Hist. Wie denn? sage doch.

Ph. Wollen wir nicht zurückblicken auf den Eingang unserer Reden, um, das erstere mit dem letztern verbindend, das Ganze in dem Ganzen als verwirklicht wieder zu schauen? Das Leben — also sprachen wir, unser Freund und ich — sey die sich selber bildende Idee, und hatten kaum unserer Meinung nach den Bau vollbracht, als du uns, wie müde Bauleute, die vor der Zeit, der Ruhe sich hingeben, plötzlich wecktest, besorgt machtest, für das neue, und noch nicht feste Gebäude. Anjetzt scheint es wie aus einem Stücke zu bestehen, und wir mögen es behaglich,

als ein trotzendes Ganze betrachten. Die Idee ist die That an sich, wie sich aus dieser die Nothwendigkeit entwickelt, also bildet sich jene selbst. —

Aber welches Sinnes seid ihr, o Freunde! ob wir den Bau fortsetzend, auch das Innere des Gebäudes vollenden, oder sparen wir das bis zu einer künftigen Zeit?

Dicht. Ja, frage nur erst, um dich bitten zu lassen? Scheint dir der Fragende nicht die Frage von ferne schon zu beantworten? Stelle dich also nicht, als wenn du selbst nicht große Lust daran hättest, jeden erzogenen Gedanken vorher auch vollkommen auszustatten, ehe du ihn seinem Schicksal überläßest.

Ph. Wohl möchte ich die Kinder Anderer zu erziehen und brauchbar zu machen vermögen, aber sie in jedes Verhältniß des Lebens einzuführen, dies wird keiner mir anmuthen, der nur weiß, wie wenig ich selbst anstellig bin. Hier mehr als je bedarf ich eurer Hülfe, o Freunde, denn jeder von euch hat sein Fach, in das er sich schickt, ich allein dürfte zu keinem passen.

Dicht. So laß denn sehen, o Lieber, wie du dich gleich zu Anfange benimmst. Hast du nicht ehehin gesagt, die Idee sei eine frei hingestellte Ursache aller folgenden Erscheinungen?

Ph. Das habe ich wohl.

Dicht. Zuvörderst laß uns daher, ich bitte dich, aus der Idee doch die Erscheinung des Lebens erscheinen. Dies sei ein Probestück.

Ph. Erscheinen, nennst du das nicht, hinstellen vor die Augen?

Dicht. Eben das.

Ph. Die Augen werden demnach wohl dasjenige bereits vorher kennen, was sich ihnen hinstellt, sonst möchte ja eines für das andere sich zeigen.

Dicht. Das wohl. Im Allgemeinen, aber nicht bestimmt, kennen die Augen den Gegenstand, bevor er sich zeigt. Hoffe indeß nur nicht, auf diese Art die Aufgabe zu umgehen, statt sie wirklich zu lösen. Ich sage: die Erscheinung des Lebens ist Eins. Das bestimmte Leben ist nicht etwa das Bestimmte des Lebens, sondern an sich, im Allgemeinen, wie im Besonderen ist es, wie es ist.

Ph. Grausamer, wie Du mir jegliches Beginnen auch erschwerst. Das Leben ist also, wie es ist, sagst du? Wenn aber eine Sache ist, wie sie ist, wie mag sie wohl seyn?

Dicht. Eben das ist's, worauf es ankömmt.

Ph. Eine Sache, die ist, wie sie ist, nicht wahr, wird schlechthin seyn?

Dicht. Ganz recht.

Ph. Und das Seyn wird zugleich Daseyn?

Dicht. Freilich.

Ph. Seyn und Daseyn sind demnach im Seyn verknüpft.

Dicht. Wohl.

Ph. Und wo Seyn und Daseyn mit einander verknüpft sind, wird das nicht ein vollkommenes Seyn heissen können?

Dicht. Ohne Widerrede.

Ph. Sonach wird das Leben auch ein vollkommenes Seyn heißen dürfen?

Dicht. Ja.

Ph. Nennst du nun ein Ganzes nicht vollkommen, wenn alle Theile dieses Ganzen in diesem Ganzen vereinigt erscheinen?

Dicht. Das nenne ich vollkommen.

Ph. Folglich wird das Leben auch stets, wo es erscheint, vereinigt erscheinen?

Dicht. Sicher.

Ph. Was ist nun aber in dem Leben vereinigt?

Dicht. Das ist eben die Frage.

Ph. Zuerst also, damit du es überhaupt gewahren mögest, ein Objekt. Ist dies nicht die erste Verknüpfung?

Dicht. Mag seyn.

Ph. Dann zweitens, ein wirkliches Objekt, damit du die Wirklichkeit des Lebens seheſt in dem Objekt. Ist dies nicht die andere Verknüpfung?

Dicht. Wie lange wirst du denn doch immer verknüpfen?

Ph. Nicht länger, als bis zur Vollkommenheit. Endlich drittens, wird das Leben ein wirkliches, verwirklichtes Objekt seyn, damit du das wirkliche Objekt, als ein wirkliches auch erkennest. Und dies wird die letzte Verknüpfung seyn. Aber gesprochen ist nunmehr die Zauberformel, und das Leben muß erscheinen. Gib Acht!

Dicht. Natürlich! Aber wie, o Arglistiger, trägst du das vor? So, als wenn es etwa von einem jeden abhinge, das Leben zu sehen, oder nicht? Das Leben besteht ja unabhängig von uns.

Ph. Sage mir doch, du Guter, wenn, und nachdem du Alles gethan und erfüllt hast, was eine Sache erfordert, wirst du noch von der Sache, oder die Sache wird sie nicht vielmehr von dir abhängig seyn?

Dicht. Die Sache wird von mir abgehangen haben. Aber hängt denn das Leben als Sache von mir ab?

Ph. Der Lebende ist abhängig vom Leben, und das Leben ist Sache des Lebenden.

Dicht. Dies ist räthselhaft.

Ph. Laß uns versuchen, ob wir es durch Beispiele zu erläutern vermögen. Du kennst das oft angeführte Wort des großen Archimedes, welcher, um die Erde zu bewegen, nur einen Stützungspunkt forderte?

Dicht. Ja. Δός μοι πού στῶ, καὶ τὴν γὴν κινήσω.

Ph. Was meinst du nun wohl, was Kraft überhaupt sei? Nicht wahr, das Ueberwältigen eines Widerstandes?

Dicht. Vollkommen richtig.

Ph. Und wie unterscheiden wir Widerstand und Gegenstand? Nur der verwirklichte Gegenstand widersteht?

Dicht. Allerdings, so ist's.

Ph. Was bedeutet der Ausdruck, verwirklichen einen Gegenstand?

Dicht. Nicht wahr, ein in der Folge dreifach zusammengesetztes Anschauen? Das sagtest du ja wohl.

Ph. Und wenn dieses dreimal zusammengesetzte Anschauen wieder aufgelöset wird, nennen wir das nicht Reflexion?

Dicht. Gewiß, so nennen wir es.

Ph. Die Reflexion aber ist im Subjekt, die Verwirklichung hingegen besteht im Objekt?

Dicht. Recht.

Ph. Das Objekt in seiner Verwirklichung wird überwältigt durch die Reflexion als Subjekt, und so ist denn die Reflexion die einzige Kraft zwischen Himmel und Erden?

Dicht. So scheint es.

Ph. Das Objekt überhaupt ist Last, alle Kraft ruht im Subjekt. Giebt es denn nun aber ein absolutes Subjekt?

Dicht. Wie meinst du das?

Ph. Ein Subjekt, als absolut Erstes?

Dicht. Mir deucht ja, es gebe ein solches.

Ph. Nun so wünsche ich dir Glück, o Freund, denn größer bist du, als der ganze Archimedes.

Dicht. Warum spottest du, Lieber?

Ph. Dem Archimedes fehlte es an einem absolut Ersten, dem Stützungspunkt, du aber rühmst dich, ihn gefunden zu haben?

Dicht. Also giebt es keinen?

Ph. Nein, du Guter! alles, was ist, ist endlich, und endlich dadurch, weil es im endlichen Verhältniß mit dem Unendlichen steht. Gleichergestalt ist auch das Unendliche endlich, wenn es ist. Nennst du aber alles Endliche nicht abhängig?

Dicht. Ja wohl!

Ph. So wirst du denn auch als Lebender abhängig von dem Leben seyn. Leben und Lebender stehen alsdenn in endlichem Verhältniß. Nun aber den zweiten Fall, wenn das Leben Sache des Lebenden ist, wollen wir für diese Ansicht nicht auch ein Beispiel suchen?

Dicht. Gar sehr wünsche ich das, denn so ist es mir nicht deutlich.

Ph. So laß uns annehmen, irgend ein mechanischer Künstler mache mit vielem Wortgepränge in allen Zeitungen bekannt, er habe ein perpetuum mobile erfunden, und wolle es allen Lehrbegierigen vorzeigen. Wollen wir nicht hingehen?

Dicht. Ich hätte wohl Lust dazu, denn merkwürdig wäre es immer.

Ph. Damit wir denn aber doch verständiger und vorbereiteter hinkommen, als die unwißende Menge, so laß vorher in der Lösung der Aufgabe, des Künstlers Sinn suchen, ein Verfahren, welches überhaupt viel Zeit im Leben erspart.

Dicht. Wohl, auch dies bin ich zufrieden.

Ph. Welchen Begriff, sage mir doch, o Lieber, verknüpfest du mit dem Worte, Störung? Bedeutet es nicht etwa, den bestimmten Beziehungen Einhalt thun, welche unter Dingen einerlei Art statt finden? Oder vielleicht weißt du es richtiger auszudrücken?

Dicht. Nein, die Erklärung scheint mir wohl paßend. Nur sehe ich nicht so gleich ein, warum du hinzufügst die Einschränkung, unter Dingen einerlei Art? z. B. Musik stört mich im Denken, wie ist denn nun Musik und Denken einerlei Art? Beantworte mir das.

Ph. Gemeinschaftlich wollen wir's versuchen, den Grund dieser Erscheinung zu finden. Nicht wahr, du Lieber, damit ich dich zuerst frage, wenn du denkst, befindest du dich in einem von diesen dreien Zuständen: entweder du bestimmst dich zum Denken, oder du verfolgst dein Denken, oder endlich du erreichst denkend den Gedanken?

Dicht. In einem von diesen dreien Zuständen befinde ich mich allerdings.

Ph. Und die Bewegung des gesammten Denkens, welche andere wird sie seyn, als ein Nothwenden?

Dicht. Wohl erinnere ich mich, wie du den Ausdruck, Nothwenden, vorhin erklärt hast, aber dennoch ist mir die Bewegung des Denkens nicht ganz klar.

Ph. Sieh nur, du Guter, der bei weitem größte Theil der Menschen lebt nur innerhalb eines einzigen Gedankens; zu denken vermag er nicht. Meinst du, daß ich die Menschen etwa verleumde, so frage, wen du willst, ob er sich je zum Denken bestimmt habe? er habe gedacht, wird er antworten, so lange, als er lebe. Frage wieder einen Andern, ob er je einen Gedanken vollendet habe? so wird er gar nicht wissen, was du fragst. Er vollende seine Gedanken so gut, als die Uebrigen in jedem Augenblick, wird er unwillig erwiedern. Jener und dieser haben also in ihrem ganzen bisherigen Leben sich nie zum Denken bestimmt, noch je einen Gedanken erreicht, nur ihr Denken haben sie verfolgt. Eine solche wichtige Denkerscheinung hat ihre Wurzel in dem Anschauen, und folglich in der Zweiheit. In diesem Zustande ist der Mensch daher auch zwiefach nothbestimmt; sein frei zu bestimmendes Denken so wohl, als der erreichte Gedanke schließen den formalen Kreis all' seines Denkens in dem endlichen Anschauungspunkt. Demnach fällt das Leben solcher Menschen nur innerhalb eines einzigen Gedanken. Bei dem wirklichen Denken aber, welches wir vorhin in seinen dreien Zuständen beschrieben, schließt die Anschauung in dem Unendlichen. Die Bewegung des Nothwendens ist dem freien Geiste ein bekanntes, von ihm abhängiges Treiben, und der Gedanke erreicht daher seine Vollendung, gleich dem Ton. Oder hältst du den Ton nicht für ein Ganzes?

Dicht. Das wohl! aber wie bewegen sich denn die Töne, als Ganze?

Ph. Vielmehr laß uns sagen, du Lieber, eben, weil die Töne Ganze sind, bewegen sie sich nur, und die Musik wird möglich. Der Ton ist ja wohl selbstbestimmt zum Klang, und gleich dem mathematischen Punkt ist er nichts mehr, und nichts weniger, als was er ist? So bald der Ton verklungen, so ist sein irdisches Wallen vollendet, wieder schließt er in dem Unendlichen. Was aber seine innere Bewegung betrift, so besteht sie, gleichwie in dem vollendeten Gedanken, aus Stimme und Umfang. Die Stimme ist das Bewegende von Innen, nach dem Umfang des Tons zu. Bei den tiefen Tönen wiederhallen die Umfänge, auf ähnliche Art, wie bei dem Donner; bei den hohen Tönen gehen sie schweigend auf in die Stimme. Sonach in freien Tönen bewegt sich die selbst freie Musik, und jedes Tonstück ist, nach ewigem Gesetz, ein geschlossenes System. Und wie wirst du ein solches System ewigen Seyns, in dich aufzunehmen vermögen? ein System, welches schwebend sich selber trägt?

Dicht. Mittelst der Empfindung und des Gehörs.

Ph. Wohl, du Guter, allein Empfindung und Gehör treffen wieder überein, gleich Stimme und Umfang bei dem Ton. Und so wie nicht jedes, sonst gesunde Ohr, Gehör hat, hat auch jede Seele, wenn schon Empfindung, nicht immer Musik. Empfindung und Gehör bezeichnen zwar im Allgemeinen den Ton der Seele, aber Apollos überschöne Leier ist nur wenigen Sterblichen anvertraut. Die Nichtkünstler unter den Musikern sind bloß Diener und Anhänger des Pan Νόμιος, d. i. sie leben in dem natürlichen Zusammenhange zwischen Empfindung und Ton. Gleichwie der größte Theil der Menschen keinen Gedanken

ken zu erreichen vermag, können auch diese, keine Empfindung schließen melodisch, κατὰ μέλος, wie jenen der Gedanke gefestigt wird in dem endlichen Anschauungspunkt, sprechen auch diese nur den endlichen Empfindungsstoff aus, weit entfernt von Musik. Auf diese Weise aber sind nun Musik und Denken einerlei Art, nemlich beide in ihrer Vollendung, beide in ihrem wichtigen Streben verglichen. Verschieden indessen sind der Ton, als ein sinnliches Ganze, und die Denkerscheinung, welche für das eigene Bewußtseyn des scheinlich Denkenden nie ein Ganzes wird, unter sich, wie Schlaf und Traum. Wer mit den Tönen fort zu empfinden vermag, in dem Nichtendlichen schläft er den süßesten Schlaf, nur wenn der Empfindende erwacht, kömmt ihm erst der endliche Traum des Denkens, die Anschauung, und das Bild. Traum und Schlaf stören sich daher wechselseitig. Aus dem Traum fällt gewöhnlich der Mensch in den Schlaf, und aus dem Schlaf weckt ihn wieder der Traum. Scheint dir nun aber, o Lieber, deine Aufgabe gelöst?

Dicht. Vollkommen.

Ph. So dürfen wir nunmehr, zu dem Begriff der Störung zurückkehrend, durch die That der Störung selbst zuvorkommen?

Dicht. Recht, das wollen wir.

Ph. Die Störung tritt ein, wenn der Gleichheit sowohl, als der Verschiedenheit unter den Dingen Einhalt geschieht, und zwar eingehalten die Verschiedenheit mittelst der Gleichheit, und die Gleichheit in der Verschiedenheit, dergestalt daß die Gleichheit zu einer und derselben Zeit Bestimmendes, und Bestimmtes sei. Was meinst du nun aber, o Lieber, was wohl das Gleichgewicht seyn mag? Wird bei dem Gleichgewicht auch etwas eingehalten?

Dicht.

Dicht. Nein, es müßten denn die Gewichte sich gegenseitig einhalten.

Ph. Also doch gegenseitig. Und was hält sie beide?

Dicht. Die Frage sah ich kommen. Ich werde daher lieber antworten, bei dem Gleichgewicht ist gar kein Einhalt.

Ph. Folglich kann das Gleichgewicht auch gar nicht gestört werden. Das Endliche so wohl, als das Unendliche sind gleich abgewogen in dem Unendlichen. Was nun aber gar nicht gestört werden kann, nennst du das nicht daurend, perpetuirlich?

Dicht. Wohl, so nenne ich es.

Ph. Hingegen dasjenige, was einzig nur ist, und besteht im Einhalt, und mittelst des Einhaltens, mögen wir es nicht mit den Worten mobil, und Mobilität bezeichnen?

Dicht. Gewiß, das Wort scheint mir passend.

Ph. Und jede Maschine ist demnach eine bestimmte in Gränzen eingeschlossene Mobilität, ein gewißer Ausdruck für ein bestimmtes Verhältniß von Kraft und Last?

Dicht. Nicht anders.

Ph. Welcher von den beiden Begriffen, der der Störung oder jener des Gleichgewichts verträgt sich nun aber wohl mit der Vorstellung einer Maschine?

Dicht. Unbezweifelt nur der der Störung, denn sonst würde es unmöglich seyn, daß eine Maschine je gebraucht werden könne.

Ph. Und nach vollendetem Gebrauch, wird sie dann nicht wieder beharren in dem Zustande der formalen Störung?

Dicht. Gewiß.

Ph. Wenn wir daher die Wirkung der Maschine, als das Produkt von Kraft und Last, jetzt nicht in Betrachtung ziehen, so besteht auch wohl eine Maschine nur in dem Uebergang von der scheinlichen zur wirklichen Störung?

Dicht. Freilich.

Ph. So nach ist der Begriff der Störung ausschliessend den Begriff des Gleichgewichts, oder der realen Ruhe. Aus dem Gleichgewicht entstand aber das Perpetuirliche, folglich wird keine Maschine perpetuirlich seyn können.

Dicht. Den Weg zu dem mechanischen Künstler hätten wir also erspart.

Ph. Ja, du Lieber. Aber nun laß uns auch der Anwendung dieses Beispiels nicht vergessen.

Dicht. Richtig: daß nehmlich das Leben Sache des Lebenden sei. Daher ward uns ja wohl die Veranlaßung?

Ph. Ganz recht. Die Sache nun ist sie nicht Erscheinung?

Dicht. Wohl.

Ph. Und die Erscheinung besteht sie nicht im Uebergang?

Dicht. Auch dies.

Ph. Folglich in der scheinlichen sowohl als wirklichen Störung?

Dicht. Gewiß.

Ph. Störung und Gleichgewicht sind sich aber entgegengesetzt?

Dicht. Allerdings.

Ph. Dem Leben, als That, entspricht so nach nur der Begriff des Gleichgewichts.

Dicht. Gewiß.

Ph. Und folglich ist das maschinenähnliche Leben Sache des Lebenden.

Dicht. Wohl, du Guter. Ist aber das Leben Sache des Lebenden, zugleich auch stets ein Ganzes, so wird, wenn ich recht schließe, in Jedem von uns das Leben auch gleich leben. Was erwiederst du hierauf?

Ph. Das mechanische Ziehen eines Kreises ist es nicht verschieden von der Kenntniß des Gesetzes seiner Construktion? Jeder verrichtet jenes handwerksmäßig, die Construktion hingegen ist einzig bekannt dem Mathematiker. Also, gleich theilhaftig des Lebens wird Jeder, weil das Leben, als ein Ganzes ist, wie es ist, aber das wirklich vorgestellte Leben wird es deshalb ein dargestelltes seyn?

Dicht. Erkläre dich doch deutlicher.

Ph. Das Leben, nicht wahr, als über die ganze Schöpfung verbreitet, ist mehreren Wesen gemein?

Dicht. So ist's.

Ph. In so fern ist es ein Bestimmtes, und das jeglichem Wesen besondere Leben ist ein im Endlichen endlich bestimmtes?

Dicht. Richtig.

Ph. Aber noch treffen wir kein in sich bestimmtes Leben!

Dicht. So scheint es.

Ph. Erinnere dich nur, wie wir vorhin den Ton erklärten. Bestand derselbe nicht aus Stimme und Umfang?

Dicht. Ja wohl.

Ph. Und bei einigen Tönen im System giengen die Umfänge schweigend auf in die Stimme, bei andern hingegen kam der wirkende Wiederhall von dem Umfange her?

Dicht. Ich erinnere mich, so sagtest du.

Ph. Ferner, im letztern Fall, wenn Umfang und Stimme gegenseitig auf einander einwirkend, dennoch in Eins

vers

verschmelzen, nur Ein vernehmliches Ganze bilden, wird dieses Ganze nicht gleichsam ein Wirken seyn?

Dicht. Fahre nur fort, ich verstehe dich.

Ph. Jene Töne hingegen, in welchen der Umfang schweigend aufgeht in die Stimme, gleichen sie nicht vielmehr dem Anschauen?

Dicht. Und wie so?

Ph. Sage, du Guter, ob wir nicht erstlich Sicherscheinung und Aberscheinung unterscheiden? Die Sicherscheinung ist ein bloßes geistiges Schweben, und ist für Niemand da. Die Aberscheinung hingegen ist nur für ein, außer aller Verbindung gedachtes, Auge.

Dicht. Wohl.

Ph. In dem Anschauen ist demnach die Aberscheinung lediglich ein Objekt, in welchem das Subjekt schweigend aufgegangen. Bei dem Wirken aber, oder dem Praktischen, ist die Aberscheinung das wiederhallende Subjekt auf das Objekt.

Dicht. Richtig.

Ph. Ferner wird es uns jetzt ganz klar, daß das Subjekt sich nur darzustellen vermöge, mittelst des Objekts, wohl gemerkt, nemlich in der Aberscheinung, und das Objekt folglich nichts darstelle, wenn das Subjekt leer sei, oder schweigend aufgehe. Dieses schweigende Aufgehen des Subjekts in das Objekt heißt in der Sprache, vorstellen, und so nach wird das vorgestellte Leben kein dargestelltes seyn. Nun ist aber, gleichwie bei den Tönen in keinem Fall eine Trennung zwischen Subjekt und Objekt, das Leben so wenig, als der Ton, würde sonst ein Ganzes seyn können. Demnach ist das Darstellen gar nicht da, weder in der Sich- noch in der Aberscheinung, sondern lediglich

im Werke. Wo ein Darstellen ist, entsteht ein Werk, und jegliches Leben ist das besondere Werk eines unsichtbaren Darstellens.

Zweitens aber, o Lieber, werden wir die Aberscheinung auch von der Erscheinung noch sondern müssen.

Dicht. Meinst du denn, daß die Erscheinung gar keine Aberscheinung sei?

Ph. Ja wohl, Bester, die Erscheinung ist nur ein endliches Stück eines unbewußten Erscheinens. Erscheinen überhaupt bedeutet nichts anders, als dieser absolute Zusammenhang zwischen Subjekt und Objekt, folglich kann im bloßen Erscheinen, weder Etwas erscheinen, noch aberscheinen. Es erscheint im Erscheinen nur eben das Erschienene, und das gesammte Erscheinen ist demnach leer, eitel Nichts. Geht aber beim Vorstellen das Subjekt schweigend auf in das Objekt, oder sind Subjekt und Objekt zusammenklingend, also daß im erstern Fall ein reines Anschauen, Spekulation, im andern aber ein reines Wirken, das Praktische hervorgeht, so entsteht ein Ton des Lebens, eine Natur, eine Aberscheinung.

Dicht. Dergestalt aber, du Guter, würde das Böse nie erscheinen, denn bei dem Bösen geht das Subjekt sicher nicht schweigend auf?

Ph. Nein, das Böse ist keine Aberscheinung. Gleichwie alles Denken der meisten Menschen innerhalb eines einzigen Gedankens fällt, wie sie selbst nur ein Gedanke des Denkens sind, der aus ihnen denkt, so gehet das Böse ebenfalls auch in der Erscheinung unter, ist das Erschienene nur eben selbst im Erscheinen, und eitel Nichts. Das Böse ist nicht weltbestimmend, sondern nur zeitfüllend, jeder wahrhaft Lebende bildet aber die Zeit aus sich, und lebt in seiner Zeit.

Dicht. Bei der Aufstellung von Naturen könnten wir also das Böse ganz ausschließen. Das Böse ist gleichsam von Gott und der Natur verstoßen.

Ph. Gewiß. Auf dem Bösen ruht dieser Fluch ewig. Nur das Gute kömmt ins Leben, und zum Anschauen Gottes. Aber wollen wir anietzt, du Lieber, nicht die besonderen Naturen des wahren Lebens noch dem Ganzen unserer Gedanken hinzufügen?

Dicht. Wohl, damit erklinge in dem Ganzen das Ganze wie ein reiner Ton.

Ph. Zuerst also das bloß vorgestellte Leben, die Erscheinung, Leben, mögen wir es nicht das Naturleben nennen?

Dicht. Gut.

Ph. Denn in der Natur ist verwachsen in Eins, eine Thätigkeit, welche sich nothwendig selbst nicht erkennt. Leben, Erscheinung und Natur sind drei Glieder eines und desselben Begriffs. Die Natur ist folglich die lebende und belebte Form, oder die wirklich verwirklichte Form des Lebens, aber nicht das lebendige Leben, wie wir beide nun wissen — ein Leben, das sich gänzlich trennt und los reißt von der Natur, und nur also an sich besteht.

Dicht. Das Leben erwacht daher nicht, sondern schläft in der Natur.

Ph. Ganz treffend sagst du das. Denn gleichwie in der Synthesis der Kunst die höchste Ruhe und Einheit einer Natur überhaupt liegt, so ist wiederum die leere Synthesis das bloße Hinhalten des Lebens, oder der Schlaf.

Dicht. So wäre vermuthlich das bekannte Wort: quandoque bonus dormitat Homerus, ganz in entgegen-

gesetzter Bedeutung wahr, eben, wenn zufällig Homer erwacht, glauben die Leser, er schläft ein.

Ph. Gewiß, wenn der Leser mit Verstand schläft, denn ein solcher ist der Kritiker in der Kunst, so wird er den schlummernden, oder richtiger, erwachten Homer gar bald bemerken. Die Synthesis im Allgemeinen ist immer das hergestellte Gleichgewicht, folglich das Repräsentirende der Dauer, und des Bestehens, kömmt daher keine Störung hinzu, so beharret die Seele des Menschen, wie im sanften Traum. Thatigkeit und Thun, Objekt und Subjekt der Natur, sind eigens verschmolzen im Sinn, demnach wirkt alle Störung auf den Sinn mittelst des Verstandes, des Begränzers der Gegensätze im Anschauen. Das Anschauen, wie von Außen kommend, in Beziehung auf den Sinn, verliert sich in das Unsichtbare des Vorstellens, oder Darstellens.

Dicht. Ohne Störung erlebt sich also der Mensch ein reines Sinnenleben, in welchem die Bilder anmuthig wechseln, allein wie lange wird dauren ein solcher Lebensschlaf? Dringt nicht Alles auf den Menschen ein, um ihn zu wecken?

Ph. Jede Störung, du Lieber, entspringt aus dem Innern, und kehrt wieder in das Innere des Gemüths zurück. Und eben, weil sie diesen nothwendigen Kreis bildet, erscheint sie uns, als wie von Außen kommend.

Dicht. Aber sage doch, wie?

Ph. Leiden und Thätigkeit, wie unterscheiden wir wohl diese Begriffe? — Beide finden sich vor in der Natur, nicht wahr?

Dicht. Allerdings.

Ph. Wird das Leiden nicht eine entgegengesetzte Richtung von dem Thun haben?

Dicht.

Dicht. Ja.

Ph. Und der Begriff von Richtung ist er nicht der Uebergang der Zeit in den Raum, das Maaß subordinirter Zeitglieder einer Reihe, mittelst der Coordinate des Raums? Eine absolut erste, und einzelne Ursache des Leidens, oder des Thuns wird also weder in der Zeit, noch in dem Raum, d. i. in der Natur liegen, sondern eine solche Ursache der Richtung wird ihre innerste Wurzel nur in dem Leben selbst haben können. Sonach giebt es außer der Natur weder Leiden, noch Thätigkeit, weder ein Fliehen, noch ein Anziehen, weder ein Zurückstoßen, noch ein Aufnehmen, mit einem Wort, gar keine endliche Bewegung?

Dicht. Gewiß. Leiden bekämpfen, heißt seine Natur bekämpfen, dem Genuß thätig nachstreben, seiner Natur folgen.

Ph. Aber in der Natur, du Guter, sich von der Natur befreien, ist dies möglich? Es wird also nothwendig Schmerz und Lust in der Natur geben, und mittelst des, in jedem Menschen als ein Ganzes vorgestellten Lebens werden alle Sinnengegenstände nothwendig in Beziehung auf Schmerz und Lust stehen. Der Schmerz wird von dem Naturleben des Menschen etwas loßreißen, ein verbundenes Glied aus der Naturreihe entfernen, die Lust hingegen dem vorgestellten Leben etwas zufügen, aufnehmen ein neues Glied in die Naturreihe. Demnach wird sich nothwendig der Mensch vor dem erstern Fall hüten, dem letztern aber möglichst nachgehen. Meinst du nicht?

Dicht. So verhält es sich allerdings.

Ph. Ein solches sich erlebte Leben aber wollen wir Willkühr nennen, als bestehend wesentlich in der Wahl zwi-

zwischen zwei Gegenständen, dem einen der Lust, und dem andern des Schmerzes.

Dicht. Wie magst du das erst ein Wählen nennen!

Ph. Wie anders, o Lieber, denn zwischen zwei Entgegengesetzten läßt sich ja nur wählen? Wo kein Entgegengesetztes nicht ist, giebt es nur Eins.

Dicht. Lust und Schmerz, wirst du nun sagen, nicht wahr? bewirken nur so viel, die Bilder im Traume des Träumers gleich Fäden zu verfitzen, die Willkühr aber ist wieder, sie zu schlichten beschäftigt. Erwachen wird der Mensch immer noch nicht.

Ph. Freilich nicht, wenn irgend ein Gott ihm nicht hilft.

Dicht. Wie verstehst du doch dies?

Ph. Ein Göttliches, welches sich mittelbar in der Natur ausspricht, nannten die Alten einen Gott. Jeder Gott thut Wunder. Nur durch ein Wunder werden die Menschen daher erwachen aus einem solchen Zauberschlaf, der sich vollständig in seinen dreien Momenten, als Naturleben, Sinnenleben und Willkühr zu erkennen gibt.

Dicht. Sollte denn gar kein natürliches Entzauberungsmittel vorhanden seyn?

Ph. Gewiß nicht. Der Mensch, welcher sich nicht selbst bestimmt zum Denken, wird nur zum Denken aufgeregt durch Lust, oder Schmerz. Entweder er wird aufgeschrekt durch eine Aussicht von Verlust, seine Eigenliebe ist gekränkt, er sucht sich zu schützen vor einer Demüthigung, zu decken vor böser Nachrede, oder ein lockender Genuß hat ihn gefangen, seine Eitelkeit wird genährt, er strebt, sich über Andere hinwegzusetzen, oder freut sich, leicht verdientes Lob zu erschleichen, kurz all' sein Dichten

und

und Trachten kömmt ihm von außen, und gleich einer arbeitenden Maschine besteht er nur in der Störung. Bemüht ein solcher sich nur vermöge seiner geistigen Bewegung endlich wieder ins Gleichgewicht zu kommen, so ist es immer nur das der scheinlichen Ruhe. Im Gleichgewicht ist er daher um kein Haar beßer, als in der Störung, er fällt, wie manche Thiere, so weit auch der Sprung war, immer auf seine Füße, und was ihn ehemals trug, trägt ihn noch ferner. Wie ist nun wohl ein solcher Eingebannter natürlicher Weise zu entzaubern?

Dicht. Kann ihm Studium und Wissenschaft nichts nützen?

Ph. Die wahre Wissenschaft ist ein Ganzes, in sie dringt man nicht ein, sondern sie bildet man hervor. Die falsche Wissenschaft aber ist ein Aggregat zufälliger Kenntniße, ein mühsam erworbener, jedoch nur scheinbarer, Reichthum von Wißen und Gewußten, so daß manche Gelehrte, nicht unähnlich sind gewißen Copiermaschinen, wo das beschriebene Blatt, durch die Gedächtnißwalzen gezogen, eine ganz leserliche Abschrift liefert.

Dicht. So werden gute Anlagen denn doch behülflich seyn, den weckenden Gott zu vernehmen?

Ph. Die Anlage ist eben der mittelbare Ausdruck des Göttlichen, und erhält nicht eher Bedeutung und Leben, als bis das Wunder eintritt. Sonach hilft keine Anlage, das Wunder aber setzt die Anlage voraus, und das größte Wunder die vortreflichsten Anlagen.

Dicht. So bestehst du also darauf, daß ohne ein Wunder Niemand erwacht. Wer sind denn nun aber die wunderthätigen Menschen?

Ph. Wunderthätig ist der Mensch nur durch und an sich selber. Was wäre sonst der Begriff eines Wunders,

als wenn ein Ganzes, in ein Ganzes sich hineinbildend, umbildet ein Ganzes? Das umgebildete Ganze ist nun eben das Wunder nicht; das ist das Wunderwerk: das einzig wunderbare ist die Wunderthat, und diese letztere ist es, welche kein Verstand begreift, und kein Sinn faßt. Sie allein stützt sich auf Glauben, und wo der Glaube erst gebricht, da ist das Göttliche erloschen. Jene Ungläubige, welche thörichten Sinns sich brüsten mit ihrer Vernunft, nnd im Dünkel einer albernen, oder zum Schein erborgten Philosophie über alles ihnen unbegreifliche absprechen, sind nur ungläubig an sich selber, und bringen die kümmerliche Erscheinung ihres elenden Daseyns erst ans Licht. Worte zwar stehen ihnen zum Munde, aber nie geht ein wahrhaftes Wort von ihnen aus. Hingegen schlichte, nur sittlich gute Menschen, welche ihr Herz dem Glauben bewahren, und im Glauben nun wunderthätig sind — auf diesen ruht das Zeugniß Gottes, und der Beifall der Welt. Jeder übrigens, in welchem die Natur rein, ohne alle Zwecke sich ausspricht, er sei von vielen, oder wenig Anlagen, ist wunderthätig, und göttlich. Wurden ihm zufällig große Mittel, so wird nur der Gebrauch sie adeln, — er wird ein wahrhafter Dichter, oder Philosoph seyn. Die Natur hat an ihm gleichsam Wunder gethan, denn er ist ihr Werk, und die Natur ist nichts anders, als die angeschaute und begriffene Form alles Seyns. Die Dichter aber, als solche, sind, wie wir wissen, nicht wach, und nur eben, weil sie nicht wach geworden, in ewiger Blüthe des Lebens schlafen, sind sie ein so schönes Werk für die wunderthätige Natur, oder die Kunst.

Dicht. Die Natur, ist sie selber denn wach?

Ph. Meinst du denn, daß die allumfassende Natur gleich einem der größten Kreise der Sphäre, die stets durch den Mittelpunkt gehen, nicht jedes begreife? Der

Dich-

Dichter gleicht einem dieser Kreise, die nothwendig der Sphäre Mittelpunkt treffen.

Dicht. Wie erscheint denn aber das erwachte Leben in der Natur?

Ph. Licht und Finsterniß wären demnach hier geschieden, aber noch giebt es für uns, keinen beleuchteten Gegenstand im Licht. Sage mir, ist das Sehen nicht Eins? Der Gegenstand, und auch, was erblickt wird an dem Gegenstande, ist unzertrennlich Eins, und Dasselbe?

Dicht. So ist's.

Ph. Unter diesem bildlichen Begriff, denke dir den sittlichen Willen. Gleich dem physischen Auge, welches nach dem Erwachen aus dem Schlafe sich dem Lichte öffnet, und hingiebt, ist der sittliche Wille das erste Aufschlagen des Seelenauges, um mit klarem, hellem Blicke, das Ganze schauend, zu fassen. Rückwärts, und vorwärts dringend unterscheidet dies geistige Organ die Unterwelt, und den Himmel. Und damit ich noch in dem Gleichen des Gleichnißes fortfahre, wie dem physischen Auge, ob schon es sich durch Eröffnung der Lieder allein, vollkommen darstellt, noch Licht erforderlich ist zum wirklichen Sehen, also wird auch der sittliche Wille noch erst Kräfte bedürfen, und eingehend in verschiedene Verhältniße des Lebens, erprobt werden müßen, um Sittlichkeit, als ein geübtes Gesicht, zu besitzen.

Dicht. Die Sittlichkeit ist demnach der beharrende Zustand des sittlichen Willens auf jeder Stufe des geistigen so wohl, als sinnlichen Lebens.

Ph. Beharrend ist dieser Zustand gewiß! Aber wie vermöchte der sittliche Wille da zu seyn, wenn er seiend selber wäre?

Dicht.

Dicht. Ich versteh' dich nicht.

Ph. Einen Gegenstand hast du ihn je gesehen, o Lieber, oder hast du nicht vielmehr nur dasjenige gesehen, was an dem Gegenstande ist?

Dicht. Freilich, alles, was ich an dem Gegenstande sehe, ist immer der Gegenstand nicht selbst.

Ph. Wohl. Der sittliche Wille wird gleichergestalt nur der Gegenstand seyn, der nirgends zu sehen ist.

Dicht. Aber in seinem Wirken wird der sittliche Wille doch erkenntlich seyn?

Ph. Ist es der Gegenstand in der Erscheinung? Der sittliche Wille wird nothwendig seyn zur Erklärung des Wirkens überhaupt, als Grund eines absolut reinen Wirkens, eben so, wie der Gegenstand zum Auffassen der Erscheinung, aber die bestimmte Erscheinung wird nicht aus dem Gegenstande erfolgen, sondern aus dem bestimmten Gegenstande, der selbst wieder eine Erscheinung ist. Die Frage aber, was in dem Gegenstande erscheint, berührt ein ganz anderes Gebiet. Das geistige, nicht wahr?

Dicht. Das geistige muß es wohl seyn, da es über jede Erscheinung hinausliegt, denn mit der sinnlichen gränzt die Welt der Geister nur noch.

Ph. Die Sittlichkeit demnach wird sie als beharrender Zustand, als Wohnsitz der Geister angeschaut, besteht nirgends für sich, die Geistigkeit wird auch nur geistig erworben.

Dicht. Auf Erden also, und in Allem, was im ganzen Universo die Spur des Irdischen trägt, gäbe es demnach keinen leeren Himmel, dazu bestimmt, die Frommen zu sammeln?

Ph. Jeglicher, nach Maaßgabe seines geistigen Wirkens, wird in seiner eigenen Brust den Himmel entdecken, eintauchen in sein Wesen, und seelig seyn. Nur seelige Geister nimmt der Himmel auf, und nur der seelige Geist vermag einzugehen zu den Wohnsitzen der Himmlischen.

Dicht. Die Seeligkeit ist demnach die wirklich verwirklichte Sittlichkeit im reinen Anschauen, wie du es ausdrücken würdest, nach den schon früher gebrauchten Wortzeichen.

Ph. Treu ist dein Gedächtniß, o Lieber! Aber noch fehlt uns das letzte Glied zu dem vollständigen Begriff des sich darstellenden Lebens. Die Seeligkeit wird sie im Anschauen bestehend seyn können, ohne daß der giftige Hauch alles Irdischen sie nicht, gleich einer Blume, in der augenblicklichen Fülle ihrer Schönheit wieder dahinraffe?

Dicht. Für seelige Geister wird die Seeligkeit nur bestehend seyn, nicht wahr?

Ph. Allerdings. Der Geist ist stets wirkend und lebendig. Von dem seeligen, und wahrhaft seeligen Geiste wird die Seeligkeit, wie aus lebendiger Quelle, hervorquellen; in welchem bekannten Bilde Gegenstand und Erscheinung sich möglichst nähern, Mittel und Zweck nicht von einander zu trennen sind. Bestehen wird der Springquell, so lange er lebt, und sein wirkliches Leben wird mit dem begriffenen Leben zugleich entfliehen. Wo aber zwischen dem wirklichen und begriffenen Leben kein Tod sich eindrängt, ist die Laufbahn ein Ganzes, und endend vollendet. Aber sage doch, du Guter, wenn Mittel und Zweck nicht zu trennen sind, nennt das die Sprache nicht auch dienen?

Dicht. Der Sachbegriff des Dienens ist dies allerdings, denn der Mensch, ob schon sich selber dienend, wird deshalb des Dienstes nicht los und ledig.

Ph. Die seeligen Geister werden demnach dienend, und die Dienenden werden seelig seyn, — dienend, aber keinem irdischen Götzen, des in Sich Todten und Trägen, sondern dem wahren, lebendigen Gotte in der That, und durch die That allein.

Dicht. Der wahre, innige Gottesdienst ist demnach das letzte Glied in der entwickelten Lebensreihe.

Geistl. Auch ich, o Freunde, gebe hier mein Amen. Diesen schönen Schluß unserer vereinten Reden hat mein Gemüth stets stille gehofft, und mein Herz mir im voraus versprochen.

Ph. Ja, ihr Lieben, dies Ergebniß bleibe hinführo unser gemeinsames Gut. Zwischen den beiden Gegensätzen des vorgestellten, und dargestellten Lebens erwacht der wirkliche Lebensfunken im sittlichen Willen. Vorher im Naturleben, Sinnenleben, und in der Willkühr ist Alles nur Schlaf, Traum und Finsterniß, erst mit dem sittlichen Willen erfolgt Erwachen, Seeligkeit und Licht.

Aber, o Freund (den Historiker anredend) nimmst denn du keinen Antheil an unserem Frohlocken, über die gefundene Wahrheit? Bist du noch nicht in dem Einen Eins mit dir?

Hist. Die aufgestellte Idee des Lebens, bekenne ich, gleicht einem Gemählde, verbindend künstlich Einheit und Mannigfaltigkeit: aber den wahren Gesichtspunkt, aus welchem das Einzelne so wohl, als das Ganze richtig aufgefaßt werde, kann ich noch immer nicht treffen. Von dem einen Punkt habe ich zu viel, aus dem andern zu wenig

Licht. Möge man mich doch also stellen, daß das Auge finde jeglichen Gegenstand in der Wirklichkeit!

Ph. Aber, du Sonderbarer, hast du denn so eben nicht vernommen, daß auch die Natur wunderthätig sei? Trägst du nun auch die Natur nicht mit dir herum, oder vielmehr umfangen von dem allgemeinen Element alles Seyns, vermagst du dich nicht selber zu erhalten auf der wogenden Fläche?

Hist. Sprich weniger räthselhaft, wenn ich dich verstehen soll!

Ph. Bist du bekannt, o Freund, mit der Kunst der Schifffahrenden, und wie sie ihres Laufes sich vergewissern? Der Grad der Breite ist mittelst der beobachteten Sonnenhöhe leicht zu bestimmen, die Länge des Orts aber aufzusuchen, erfordert mehrere Beobachtungen, Kenntniß der Mond- und Sterndistanzen, und eine genau geregelte Uhr. Der Chronometer allein ist nicht hinlänglich zur Bestimmung der wirklichen Zeit, wenn auch ein Kunsterfahrner ihn dir vor der Abreise gestellt in die Hände giebt. Scheinbar verschieden tritt die Sonne in den Meridian, für das Auge des Beobachters, und erst nach vergleichenden Erfahrungen wirst du den Ort aus der wahren Zeit, und die Zeit aus dem wahren Orte angeben vermögen. Die Entfernung zweier Oerter, benutzt und zurückgeführt zur Lösung der einzelnen Aufgabe, ist die Kunst der Geschichte. Geschichtlich wird daher das Leben auf freier That so wohl, als auf Beobachtung beruhen. Denn alles Böse geht in die Erscheinung unter, der Geschichtschreiber wird daher das Untergehende zum Guten aufbauen.

Hist.

Hist. Aber sagtest du nicht vorhin, der sittliche Wille, wie vermöchte er da zuseyn, wenn er seiend selber wäre. Zur Aufnehmung des sphärischen Winkels bedarfst du eines natürlichen, oder künstlichen Horizonts.

Ph. Gewiß, o Lieber, wird nur Jeder, durch seines Geistes eigene Polhöhe das Leben verwirklichend besitzen, und die Idee des Lebens wird für Niemand da seyn, außer für den sie ist. Und also, ihr Guten, nach vollendeter Reise scheiden Freunde von einander: lösend den schönen Kranz eingewohnter Geselligkeit, pfleget jeglicher nun wieder des eigenen Geschäfts.

Μέση.

Ein gebildeter Geschäftsmann. Ein Jüngling. Ein Philosoph.

G. Einem hitzigen Streit habe ich eben zugehört, o Lieber, (den Philosophen anredend) über das Verdienst, und die Größe jenes Mannes, den wir jüngst verloren haben. Und wie es wohl bei dergleichen Untersuchungen zu geschehen pflegt, aus dem unparteiischen Lobredner wird nur zu bald und unbemerkt ein leidenschaftlicher Eiferer für seine eigene Sache; Empfindungen, Wünsche und Besorgnisse mischen sich ins Spiel, und mit dem wachsenden Interesse verliert sich der Gegenstand allmählig aus dem Auge. Nunmehr wird es ein Kampf Aller gegen Alle. Eines Jeden Kraft wird aufgeboten. Jeder vertheidigt sein Bestes aufs Beste, seine Lieblingsideen, wie Hausgötter. Worte stehen und fallen, und selbst die festeren Begriffe, durch sophistische Kunst erschüttert, fangen an zu wogen und zu wanken. Allen Streitenden scheint zuletzt der Boden zu entgleiten unter den Füßen, schwindelnd und ermüdet halten sie gern sich an ein richterliches Erkenntniß, das sie beruhige. Eben so ergieng es hier. Zuletzt trat ein Sachverständiger auf. Wegen seiner bekannten Gelahrtheit hatte er, die Oberhand behauptend, sich den Vorsitz zu verschaffen gewußt. Er entschied: Größe sei ein ästhetischer Eindruck, und man könne, und müsse nicht Größe zerglie-

dern wollen, um ihrer selbst willen nicht; denn jede Untersuchung der Art hebe nothwendig den Eindruck auf. Sage mir doch, Bester, was urtheilst du von der Weisheit dieses Ausspruches, der den allgemeinsten Beifall erndtete?

Ph. Ehehin habe ich wohl zuweilen die Menschen beschuldigt, daß sie herabwürdigten die Philosophie zu einem leichten Gewebe von Trugschlüssen und Thatsachen, zu einer unnützen Kunde leerer Worte, und nicht haltbarer Begriffe, daß sie die philosophischen Systeme nur geschichtlich, wie geführte Kriege, die Formeln, gleich Friedensverträgen, auswendig erlernten, jetzt sehe ich aber, o Lieber, daß ich ihnen Unrecht gethan. Wie wollen wir sonst die Erscheinung erklären, daß in jedem Menschen etwas lebt und wirkt, das ihn glauben macht, es verliere, und verschwinde durch Zersplitterung? Oft ist dem Menschen zu Muthe, als wenn ihm nicht hinreiche und genüge die faktische Wahrheit allein, er bedarf eines festen Eigenthums in der Gewißheit, und nie findet er Ruhe, noch Rast, bis er sich irgend wie ein Ganzes verschaft, wo er sich behaglich ansiedeln könne, und ihm wohl werde. Und dieses innere Treiben gleicht einem geheimen Instinkt, der sich nur theilweise in diesem, oder jenem, mehr oder weniger, schneller oder langsamer, entwickelt, aber Alle fühlen und ahnen, es gebe etwas Unaussprechbares, wogegen Worte nur eitles Geschwätz, und Bilder nur vergänglicher Tand sind. Es sei ein Gott, oder ein Götze, aber eins von beiden dringt sich eines Jeden Natur auf. Wie meinst du aber wohl, daß wir diesem instinktähnlichen Wesen beikommen mögen, und es in Worte einfangen?

G. Aufmerksam bin ich dir in deinen Gedanken gefolgt, wie ich glaube, aber dennoch sehe ich keinen Rath. Ist das an sich Große nicht größer, als alles Große?

Ph.

Ph. Recht, du Lieber, aber wähnst du denn, daß dieses instinktähnliche Etwas ein Großes, und eine Größe sei?

G. Wenigstens scheint es mir eben so schwer zu fassen, als das an sich Große.

Ph. Laß sehen. Legen wir den Thieren überhaupt nicht Instinkt bei?

G. Ja.

Ph. Und jedem einzelnen Thier einen besonderen Instinkt?

G. Freilich.

Ph. Jedes Thier, wirkend nach seinem eigenthümlichen Instinkt, wird es aber nicht ein Ganzes erscheinen, bestimmt und ausgerüstet für diesen Instinkt?

G. Gewiß, nicht anders.

Ph. Sonach wird es auch nur die sichtbare Erscheinung dieses seines Instinkts seyn?

G. Allerdings, denn wie anders, als aus der ganzen Erscheinung des Thieres wäre sonst sein Instinkt sichtbar?

Ph. Der Instinkt an sich, folglich nicht?

G. Nein.

Ph. Was also an sich nicht sichtbar ist, wäre der Instinkt?

G. Wohl, indessen scheint mir die Erklärung unzulänglich.

Ph. Gewiß, Bester, denn noch haben wir ja nicht hinzugefügt, daß unter allen Nichtsichtbaren der Instinkt eben das wahre Nichtsichtbare ist.

G. Wie meinst du das?

Ph. Sieh nur, du Guter, das Wahre ist doch wohl ein Wahres durch die That. Wenn nun der Instinkt ein Nichtsichtbares mittelst der That selbst wäre, dürften wir

denn nicht sagen, daß er das wahre Nichtsichtbare unter allen Nichtsichtbaren sei?

G. Mit diesem Zusatz, freilich. Aber ist denn der Instinkt das Nichtsichtbare durch die That selbst?

Ph. Denke dir den wachsenden, oder abnehmenden Mond, wenn derselbe größtentheils nicht sichtbar ist, wegen des Erdschattens, so ist, nicht wahr, der Erdschatten, und das Nichtsichtbare des Mondes Eins und Ebendasselbe?

G. Richtig, wo der Erdschatten ist, ist der Mond nicht sichtbar, und umgekehrt.

Ph. Die Verfinsterung an sich aber, bestehend aus dem Erdschatten, und dem Nichtsichtbaren des Mondes nenne That, so wird in dem Erdschatten das Nichtsichtbare des Mondes wahr seyn. Auf ähnliche Weise ist der Instinkt das wahre Nichtsichtbare durch die That. Gibst du denn aber zu, daß auch die Thiere fähig sind der That?

G. Eines gewißen Thuns freilich, nemlich nur zu Folge ihres Instinkts.

Ph. Also der gebundenen, an den Instinkt gefeßelten That, nicht der freien, wie der Mensch?

G. Nein, der freien nicht.

Ph. Vor allen Thieren hätte sonach der Mensch allein das Vorrecht der freien That. So meinst du auch wohl, daß die freie That dem Instinkt entgegengesetzt sei?

G. Allerdings bin ich dieser Meinung.

Ph. Folglich wird auch sichtbar, im Gegensatz des Nichtsichtbaren seyn, die freie That.

G. So scheint es.

Ph. Aber wie wird das Sichtbare nun sichtbar seyn?

G. Erkläre dich deutlicher.

Ph.

Ph. Doch wohl auch durch die Wahrheit, und die That allein erkannten wir für ein Wahres?

G. Also durch die That. Aber wie denn, Bester, alsdenn wäre die That ja durch sich selber sichtbar?

Ph. Nicht anders. Und was unsere Verlegenheit noch vermehren muß, auch durch sich selber unsichtbar? Denn jene Mondsverfinsterung hatte zwar einen nächsten, aber keinen absoluten Grund außer sich.

G. Alsdenn freilich, auch durch sich selber unsichtbar, und dieses zusammen, scheint mir ganz verwirrend.

Ph. Aber, du Guter, ward das Unsichtbare im Mond nicht sichtbar durch den Erdschatten?

G. Wohl.

Ph. Das Sichtbare des Mondes wird sonach in der Beleuchtung sichtbar seyn?

G. Ganz gewiß.

Ph. Die Beleuchtung steht nunmehr für das Sichtbare, wie vorhin der Erdschatten für das Unsichtbare, und demnach wird so wohl das Sichtbare, als Unsichtbare immer in Etwas außer ihm selber sichtbar seyn.

G. Ich verstehe dich nicht. Wie entstände denn überhaupt das Sichtbare, wenn es kein an sich Sichtbares gäbe? Und das an sich Sichtbare muß doch in sich sichtbar seyn!

Ph. Recht, du Lieber. Nennst du aber den Mond nicht sichtbar, ob schon du nichts vom Monde, sondern nur seinen beleuchteten, und (bei heller Luft, oder mit bewaffnetem Auge,) seinen verfinsterten Theil, den Erdschatten erblickst? Wolltest du mir nun antworten, das Erblickte sei eben der Mond, und sonst wüßtest du vom Monde nichts — so würdest du, nicht wahr, von dem Mon-

de nichts wissen. Sicher würdest du mir also diesen Weltkörper astronomisch beschreiben, mir etwas von seinem stäten Lauf um die Erde erzählen, wodurch die verschiedenen Mondphasen erklärlich werden, von seinen Oberrationen und Nutationen, mit einem Wort, du würdest das Gesehene der Erscheinung trennen von dem Gesetz.

G. Das würde ich freilich.

Ph. Ist das Gesetz selbst denn nun aber sichtbar, oder ist es nicht vielmehr, als der erklärende Grund des Sichtbaren, an sich unsichtbar?

G. Wohl, du hast Recht.

Ph. Demnach, das Gesetz selbst siehst du es nicht mit deinem innern geistigen Auge?

G. Freilich in diesem Sinne, sehe ich auch das Gesetz.

Ph. So wird das Gesetz selbst, als Erscheinung, wieder nicht sichtbar seyn?

G. Also auch in einem andern Gesetz außer ihm.

Ph. Und dergestalt, du Lieber, steigen wir im Sichtbaren immer von einem niedern Gesetz zu einem höhern, als erklärendem Grunde des Erscheinens; das an sich Sichtbare so wohl, als das an sich Unsichtbare ist also nicht sichtbar. Das eine, und das andere wäre es nur, mittelst des Wahren, oder der That.

G. Es muß wohl also seyn.

Ph. Meinst du nun nicht, daß die That des Sichtbaren, das Sehen seyn wird?

G. Freilich.

Ph. Das Sehen wäre sonach weder sichtbar, noch unsichtbar, und in diesem, weder sichtbar: noch unsichtbarseyn, wäre es Eins?

G. Allerdings mögen wir uns so ausdrücken.

Ph. Und das, worin das Sehen eben Eins wäre, könnte nie gesehen werden, denn sonst würde es nicht mehr das Sehen seyn?

G. Gewiß.

Ph. Alles andere hingegen wäre nur immer sichtbar in einem anderen, außer ihm?

G. Sicher!

Ph. Wie überhaupt würde denn nun aber das Sehen bestehen, also auf ganz andere Weise, wie alle übrige Dinge im Sichtbaren?

G. Wir haben das Sehen nur geschlossen, wie mich dünkt.

Ph. So wird es auch nur bestehen in diesem Schliessen, das Schließen, als Erscheinung, wird aber selbst nicht bestehen? Wie denn doch?

G. Mit dem Schließen zugleich kann es demnach nur hervorkommen.

Ph. Folglich in dem Schließen, oder in dem Verstande, besteht das Sehen, und der Verstand ist nur eben ein Schließen, worin ein Sehen besteht. Den Thieren, du Lieber, schrieben wir vorhin aber nur Instinkt zu, oder ein Sichtbares, welches immer in einem andern, außer ihm, sichtbar ist, also das an sich Unsichtbare, demnach wird das Sehen außer allem Instinkt liegen, den Menschen von dem Thier unterscheiden, das Vorrecht der freien That selbst seyn?

G. Natürlich, dies folgt.

Ph. Und dürfen wir nun fortfahren, überall, wo mit dem Schließen zugleich ein Sehen hervorkömmt, ist freie That.

G. Richtig.

Ph. Ferner auf den Verstaud beziehen sich alle Dinge, die sind; alle Dinge bestehen aber im Sichtbaren, und des Sichtbaren That ist das Sehen, demnach kann das Sehen für Wahrheit überhaupt gelten?

G. Wohl.

Ph. Das physische Sehen ist es nun nicht zusammengesetzt aus dem Organ, und der Thätigkeit des Organs?

G. In dem Begriff allerdings.

Ph. Eben nur in dem Begriff, Bester, in dem todten Wort; denn Sprache überhaupt beruht auf der Trennung der beiden Bestandtheile des Begriffs, die getrennten zu einigen, bringt das Sprechen hervor. In der Sprache aber unterscheiden wir Thätigkeit und Organ, ob schon beide sich absolut auf einander beziehen. Und wegen dieser absoluten Beziehung unter sich, nennen wir das Organ Sinn, ästhetischen Sinn, die Thätigkeit an sich aber kömmt gar nicht zum Vorschein, es ist das Unsichtbare, welches, wie bei dem Mond, in dem Erdschatten nur sichtbar ist. Meinst du daher nicht, daß mit dem ästhetischen Sinn anhebe alle Wahrheit?

G. Augenblicks muß ich es zwar dir zugestehen, aber in sonderbare Widersprüche finde ich mich verwickelt, wenn ich dem Gedanken nachdenke. Wie viel Menschen giebt es nicht, — gute Philosophen, Mathematiker, Gelehrte, ganz ohne ästhetischen Sinn, wolltest du ihnen ihre Bekanntschaft mit der Wahrheit abstreiten? Und wieder Andere haben ästhetischen Sinn, im Denken und Urtheilen aber gleichen sie den Kindern.

Ph. Also, nicht wahr, du Lieber, den einen und den andern fehlt doch etwas, den ersteren der ästhetische Sinn, letzteren aber Denken und Urtheilen.

G. Ja, so ists.

Ph. Nun erlaube mir, daß ich an diesen Jünglings das Wort richte. Er mag uns den Widerspruch lösen, so wie sein Gemüth es ihm angiebt.

J. Du scherzest. Wie vermöchte ich das?

Ph. Faße Muth, mein jugendlicher Freund! (deine Stirne verkündet schlichten Sinn) und antworte mir nur unverhohlen, was dein Inneres eben will, und deine Ueberzeugung von dir fordert.

J. Wohl, so will ich es denn thun, so gut ich kann.

Ph. Zuvörderst frage ich dich, wenn Urtheilen und ästhetischer Sinn Eins und ebendasselbe wäre, würden wir dann nicht auch sagen können, daß jenen Gelehrten im Allgemeinen das Urtheilen, diesen mit dem ästhetischen Sinn begabten aber eben der ästhetische Sinn mangele?

J. Das könnten wir. Eins stände nunmehr für das andere.

Ph. Und nicht auch für sich, da es denn doch für ein anderes steht?

J. Freilich auch wohl für sich, damit es, als ein Anderes, des Andern Stelle verträte.

Ph. Vortreflich! Nun sage mir doch, wenn ein mit ästhetischem Sinn begabter Mann ein mächtiges, majestätisches Gebirge erblickt, oder eine mannigfaltig abwechselnde Gegend überschaut, kurz, sich ergötzt auf irgend eine Weise, an Allem, wo er Größe, Uebereinstimmung, und Leben gewahrt, meinst du nicht auch, daß er Urtheil habe? er urtheilt ja über das Schöne, und was ist wohl des Menschen würdiger, als das!

J. Er urtheilt wohl, aber ohne viele Mühe. Mit dem Schönen scheint er von jeher schon bekannt gewesen zu seyn.

Ph. Nun aber jener Andere, den wir gelehrt nannten, glaubst du, daß er ohne ästhetischen Sinn sei, weil er Mineralien, und Kräuter zusammen trägt? Die Naturschönheit, empfindet er sie nicht im Kleinen, wo so viele ungerührt vorübergehen, bildet er das Kleine nicht zu einem Großen zuletzt, und folglich ist sein Streben doch groß?

J. Das wohl; aber im Sammeln des Kleinen verliert er den Genuß am Großen. Selten ergötzt sich der Sinn an dem Ganzen.

Ph. So meinst du wohl, der erste genieße ohne Mühe, der andere habe die Mühe zum Genuß.

J. Ja, so meine ich es.

Ph. Und der erstere sehe immer auf das Ganze, der andere hingegen trage den Theil zu einem Ganzen zusammen?

J. Gewiß, so erscheint es mir.

Ph. Das Ganze liegt aber doch außer dem Empfindenden?

J. Allerdings, der Empfindende scheint zusammen zu schmelzen mit dem Ganzen.

Ph. So sind denn doch zwei, das Ganze nemlich und der Empfindende, welche zu einem Ganzen zusammenschmelzen?

J. In so fern, gewiß.

Ph. Wo aber zwei gehören zu einem Ganzen, sind sie als Theile des Ganzen?

J. Allerdings.

Ph. Folglich auch bei dem ästhetischen Sinn wird der Theil getragen zu dem Ganzen. Nun antworte mir ferner noch, ob der Theil, abgesehen von dem Ganzen, nicht selbst ein Ganzes sei?

J.

J. Freilich, dann ist der Theil anzusehen, wie ein Ganzes.

Ph. Wo, o Jüngling, ist denn nun also der Unterschied zwischen denen, die urtheilen über das Schöne, und denen, die, ohne das Schöne, urtheilen? die einen und die andern sehen auf das Ganze, und tragen den Theil zum Ganzen?

J. So ist, wie mir deucht, der Unterschied nur in der Handlung, wie sie es thun?

Ph. Wohl. Aber merke nur, daß sie zugleich, so wie wir sie zusammengestellt haben, sehen auf das Ganze und auch zum Ganzen tragen den Theil.

G. Sieh nur, Bester, hier hast du den Jüngling zum Verstummen gebracht.

Ph. Nein, das nicht. Nur mit sich Eins vermag er noch nicht zu werden. Wird er aber mit sich Eins, so kömmt er in diesem Augenblick weiter, als alle, die du genannt hast, in ihrem ganzen Leben.

J. Wenn ich mich nicht irre, so besteht das Ganze nur, wenn weder auf das Ganze gesehen, noch auch zum Ganzen getragen wird der Theil.

Ph. Recht, Lieber. Denn steht das Eine für sich, und zugleich auch für ein Anderes, so steht es weder für sich, noch auch für ein Anderes. Steht es aber weder für sich, noch auch für ein Anderes, so muß es außer dem Einen etwas geben, was weder für sich, noch für ein Anderes steht. Und dieses Etwas ist dann das Ganze. — Nun sage mir doch, ob wir die Ausdrücke nicht wechseln könnten, ob, auf das Ganze sehen, uns nicht Anschauen, den Theil zum Ganzen tragen, aber Begreiffen bedeute?

J. Gut, ich will diese letzteren Ausdrücke dafür merken.

Ph. Was geschieht sonach bei denen, die ästhetischen Sinn haben, sind sie etwa ein für sich bestehendes Ganze?

J. Nein. In dem ästhetischen Sinn sind sie ja anschauend.

Ph. Und bei den andern, die ohne ästhetischen Sinn denken, und urtheilen?

J. Sie sind begreifend, und folglich kein Ganzes.

Ph. So wird auch, o Jüngling, aus den erstern das Anschauen eben anschauend, aus den letztern das Begreiffen eben nur begreiffend seyn.

J. Gewiß.

Ph. Und Alle sind sich in so fern gleich, daß sie einen Theil, ein Stück zum Ganzen tragen, und nicht bestehen, als ein Ganzes. Aber wie denn nun, Lieber, wenn es etwa eine dritte Klasse von Menschen gäbe, bei denen das Anschauen weder für sich, noch auch für das Begreiffen, und das Begreiffen weder für sich, noch auch für das Anschauen steht, würden diese nicht ein Ganzes erscheinen?

J. Diese allerdings, denn außer dem Anschauen und Begreiffen würden sie Etwas seyn, und außer dem Anschauen und Begreiffen Etwas seyn, nanntest du ja ein Ganzes.

Ph. Herrlich! — Nun überlege aber doch bei dir, ob man einem Ganzen etwas hinzuthun könne, daß es sich ändere, als Ganzes?

J. Nein, denn vorher war das Ganze ja auch schon ein Ganzes.

Ph. Folglich wird nur der Theil dem Theil, das Endliche dem Endlichen hinzugefügt werden können?

J. Gewiß nur der Theil dem Theil.

Ph. Und wenn denn überhaupt ein Stück zu einem Ganzen getragen wird, so bezieht sich ein solches Thun nur immer von dem Theil auf den Theil.

J. Nicht anders.

Ph. Ferner in der Uebertragung von dem einen Theil auf den andern, wird der eine, als früher, und der andere nothwendig, als folgend erscheinen?

J. Gewiß, wenn es ein Uebertragen geben soll, so muß der eine von beiden Theilen der erste seyn.

Ph. Den ersten laß uns nun bezeichnen, Ursache, den andern aber schlechthin, Folge.

J. Gut.

Ph. Und das Thun des Uebertragens selbst, als das Verhältniß zwischen Ursache und Folge, nenne Kausalität.

J. Ich will.

Ph. Welchen wirst du sonach Kausalität zuschreiben, denen, welche den Theil hinzufügen dem Theil oder jenen, die für sich bestehen, als ein Ganzes?

J. Allerdings nur denen, welche den Theil hinzufügen dem Theil.

Ph. In dieser Kausalität werden sie demnach aufgehen, oder mit andern Worten, sie werden nichts seyn, als eben diese Kausalität selbst, in ihrer vollständigen Erscheinung.

J. Gewiß sonst nichts.

Ph. Aber haben wir denn diese Vollständigkeit schon aufgefaßt, fehlt uns nicht noch das Endliche der Handlung?

J. Wie meinst du das?

Ph. In dem Spiel haben wir den Spielenden vergessen.

J.

J. Mit Recht, dünkt mich, denn er ist auch nichts.

Ph. Wohl, Lieber, denn das Endliche, als bloße Verwirklichung des Endlichen ist wahrhaft nichts. Jede Zahl ist ein Verhältniß, aber der Spielende ist wie das Zählen zur Zahl. Damit indessen unser Auge den ganzen Mechanismus wirkend erblicke, müssen wir noch eine lebendige Kraft hinzudenken, die ihn bewege. Wir, als Sehende, die wir uns eines unendlichen Lebens rühmen, müssen auch unendlich seyn in der That, um das Endliche, als Objekt zu schauen. Denn, was glaubst du wohl, was den Menschen bewegen könnte, den Theil immer zum Theil zu tragen, wenn es nicht eine ihm unbewußte Ursache in diesem Spiele selbst gäbe, die mit und aus dem Menschen spiele?

J. Freilich, das läßt sich denken.

Ph. So aber sind gleichsam die einzelnen Stücke lebendig, der Theil trägt den Theil zum Theil. Thun und Erscheinen sind absolut Eins, und diese Einheit alles Lebendigen ists, welche den Menschen im Menschen treibt. Diesem Triebe, oder der unbewußten Einheit gegenüber, stellt sich endlich im Endlichen die Vielheit, und auf diese übertragend die Einheit, wird dem Menschen der Begriff von Größe.

J. Größe ist also Einheit aufgegangen in Vielheit.

Ph. Richtig. Als selbst endlich in diesem Spiel des Endlichen wird der Mensch indeß das Endliche nicht erkennen, der Theil wird ihm ein Ganzes erscheinen, ein Unendliches. Antworte mir, wird der Mensch also nicht tragen ein Unendliches zu einem Unendlichen?

J. In seinem Sinn, allerdings.

Ph. Und in diesem Schweben des Lebendigen zwischen zwei Unendlichkeiten wird sich der Mensch, als ihm unübersehbar, verlassen, und verloren fühlen, meinst du nicht?

J. Ganz natürlich scheint mir das.

Ph. Wie wird sich die Seele nun aber retten aus diesem Widerstreit?

J. Nicht wahr, indem sie selbst ein Ganzes, eine Unendlichkeit wird.

Ph. Das heißt also durch Leben, durch That. Fürs erste behauptet die Einheit sich selbst, dem belebten Ganzen, der Seele unbewußt; auch die Einheit ist ein lebendiges Stück in diesem bewegten Mechanismus. Die hiedurch unwillkührlich, und ohne freies Zuthun des Menschen aufgeregte That erfüllt nunmehr die Seele mit süßer Schwermuth. Denn süß ist die Schwermuth, indem der Seele, wie von ferne, etwas aufdämmert, Schwermuth ergreift sie aber durch das Gefühl der Unmöglichkeit, Ohnmacht, für jetzt mehr Licht zu erhalten. Kennst auch du wohl diesen Zustand, o Jüngling?

J. O ja! oft schon hat das Bild der sinkenden Sonne, oder die Erinnerung an den Verlust geliebter Genoßen mich in diese sanfte Rührung versetzt. Es dünkte mich alles hienieden so eitel, so trostlos!

Ph. Dann, o Glücklicher, bist du nicht gebohren ohne ästhetischen Sinn, und in diesem Augenblick erblühte für dich die künftige Wahrheit. — Nun aber laß uns sogleich einen fernern Vorschritt zu deiner wahren Erziehung in der Wahrheit, auch noch jene andere betrachten, die als Ganzes bestehen, und denen du nicht Kausalität zuschriebst. Wie werden sie uns erscheinen? Nicht wahr, nie werden sie ein Theil seyn?

J.

J. Nein, das nicht.

Ph. Vorhin waren wir jedoch einverstanden, daß der Theil, abgesehen von dem Ganzen, selbst ein Ganzes sei. Wie meinst du nun, daß sie nie ein Ganzes sind? etwa wie ein Theil, abgesehn von dem Ganzen, auch ein Ganzes ist, oder ein Ganzes, welches, es sei im Theil, oder im Ganzen, stets ein Ganzes bleibt?

J. Ich glaube, es sei im Theil, oder im Ganzen, so werden sie stets ein Ganzes seyn.

Ph. Sonach wird auch ein Theil sich das Ganze aussprechen, in dem Begreifen das Anschauen, und in dem Anschauen das Begreifen, und außer diesem Anschauen und Begreifen werden sie ein Etwas seyn, und dadurch ein Ganzes?

J. Allerdings, das werden sie.

Ph. Dieses Etwas seyn, nenne Wille, o Jüngling. Jenseit alles Anschauens, und Begreifens, jenseit aller Hofnung und Furcht, jenseit, mit einem Wort, des ganzen empfindenden Menschen, lebt also ein Wille: und dieser Wille ist, seinem Wesen nach, eisern. Denn als Ganzes im Ganzen sich ankündigend, ist er fest und gediegen, als Ganzes im Theil, ist er daurend und haltbar. Alles, was im Leben zur Reife kömmt, alles, was folgenreich ist, und unberechbar, ward nur nur vollführt durch eisernen Willen: der Wille ist die Zierde des Jünglings, und das Erkennbare im Mann. Im Willen findet sich der Mann mit dem Manne zusammen, im Willen schätzen und wägen sich Männer nach Bill und Recht. Gemüth, das Unendliche zu fühlen, und Wille, das Unendliche zu beherrschen, sind also die ersten Erfordernisse im Menschen, und bilden vereint die ästhetische Größe. Und verlangst du ein Bild, o Jüngling, welches den leeren Be-

griff

griff ins Leben dir hinstelle, so horch dem göttlichen Sänger der Ilias, erfülle deine Phantasie mit den großen, sprechenden Zügen in dem Charakter Achills. Vollendet ist das Gemählde, und unvergeßlich steht es vor der erschütterten Seele. So richtig gehalten zwischen Gemüth und Willen, zeigt es uns den Helden in der schönsten Beleuchtung. Wir sehen ihn, eben so empfindlich und trotzig in dem begriffenen Unrecht, als unbändig in der gefühlvollen Rache um seinen Freund; zwar scheinbar nachgebend einer höhern Nothwendigkeit, aber fest und entschlossen gegen sein eigenes Geschick. Schwermuth und Stolz, männliches Gefühl, und rege Furcht vor den Göttern sind so sinnig in dem Bilde verschmolzen, daß auch die kleinsten Züge wieder Zeugen des Ganzen werden. Indem Achill dem Priam zuerkennt: σιδήρειόν νύ τοι ἦτορ, so ist ihm das Unglaubliche glaublich; jetzt tröstet sich sein männliches Herz nur dem andern Manne zum Troste. —

Aber sage, du Guter, (sich wieder an den Vorigen wendend) meinst du nicht, daß das kurze Leben Achills beinah mythisch bedeutend ist?

G. In welchem Sinne sprichst du das? Die Vorherverkündigung seines Falls vor Troja, und Achills Glauben daran, ist allerdings das poetische Element zu seiner Größe, und das enträthselnde Wort seines gesammten Thuns und Gehabens, allein wie das Ganze seines Lebens nun mythisch ist, weiß ich dennoch nicht zu sagen.

Ph. Jedes vollkommene Gedicht, du Lieber, ist unwillkührliche Mythe, etwa auf ähnliche Weise, wie wir sprichwörtlich uns ausdrücken: Kinder und Alte, oder auch Sterbende reden die Wahrheit. Ihr Wort hat prophetische Kraft. Wahre Mythe aber, oder wahrhafte Wahrheit, kömmt nur erst zum Vorschein, wenn dichtet ein

göttlicher Mann. Die ewige Gestalt des Wahren senkt sich herab, geht ein in das Irdische, und offenbart sich in dem unvergänglichen Werke. Dürfen wir daher die Ilias, so wie sie jetzt besteht, als das Werk eines göttlichen Meisters ansehen, wozu ihr vollendeter Bau uns veranlaßt, so ist die Kürze des Lebens Achills mythisch, d. i. hindeutend auf eine mögliche Fortsetzung des Lebens im Selbsterwachen des Bewußtseyns. Denn auch dir ist ja die Sage überliefert, daß die Seele unsterblich ist.

G. Sage nicht, sondern Glauben.

Ph. Recht, du Guter. Glauben und Sage. Ein anderes, als Sage, d. i. überlieferte Mythe ist aber der Glauben nicht eher, als bis in dem Willen, der, es sei im Theil oder im Ganzen, sich immer als Ganzes ausspricht, auch der Theil wieder ein Ganzes wird.

G. Vermagst du nicht, dich auszudrücken weniger abstrakt?

Ph. Nicht wahr, der Wille — der eiserne — wirkt; denn das Verhältniß, welches wir Kausalität nannten, kommt lediglich mittelst des Anschauens in die Seele? Kausalität ist die endliche Anschauungsform eines an sich Unendlichen.

G. Thiere kennen also nicht Kausalität?

Ph. Aber, du Vergeßlicher, giengen sie nicht auf in den Instinkt? In den Instinkt aufgehn heißt Thier. Bei dem Menschen hingegen lag ein schlafendes Unendliches verborgen, welches im thätigen Moment des ästhetischen Sinns sich regt, gleichsam wie beim unruhigen Traum. Auch nur wegen dieses verborgenen Unendlichen hat der Mensch Zwecke. Sein Wesen ist durch sich fester und inniger zusammengehalten, als das Wesen des Thiers; oder das Un-

end-

endliche im Menschen trägt das Endliche, wenn schon unbewußt, daher tritt bei dem Menschen der Instinkt in die Zeit, der Instinkt wird ausgesponnen zum Zweck. Zwecke sind demnach unvermeidlich und stellen sich dem Willen gegenüber. Der Mensch, bloß im Zweck und Willen getheilt, ist kurzlebend, vergänglich, fühlt die ganze Bitterkeit des Todes, denn der Augenblick des Sterbens, er komme, wenn er wolle, überrascht ihn immer im Zweck. Unerbittlich schneidet Atropos des Zweckes langen Faden ab.

G. Du schilderst leider! sehr richtig.

Ph. Daher laß uns eilen, der Seele ihre Rettung zu verkünden. Der Wille war Eins, im Theil, oder im Ganzen immer ein Ganzes, folglich wird der Zweck der Theil seyn, welcher unserer Forderung nach, auch zum Ganzen werden muß.

G. Wie aber? noch; verstehe ich dich nicht.

Ph. Du weißt ja doch, wie ein Ganzes wird. Nicht wahr, wenn die Theile schwinden? Wo von den Theilen kein Theil zurück bleibt, ist ein Ganzes. Der Theil an sich aber, ist er nicht ein Endliches eines Endlichen? Gleichergestalt ist der Zweck nur der endliche Theil des hervorbringenden Vermögens der Zwecke.

G. Richtig, das ist ganz wahr.

Ph. Zweck überhaupt aber ist nichts anders, als der ausgesponnene Instinkt, und der Instinkt war das an sich Unsichtbare unter allen Unsichtbaren, d. i. bloße Lebendigkeit, Einsseyn zwischen Thun und Gehaben, folglich ist das Zweckvermögen ein Thun, begriffen als das Erschienene in dem Erscheinen, wofür die Sprache das Wort Handeln aufgestellt hat. Dieses Vermögen ist also ganz absolut, ein praktisches Vermögen d. i. ein in sich begründetes mögliches Handeln.

G. Gewiß; das sehe ich ein.

Ph. Sonach ist das praktische Vermögen, dem Begriff nach, ein Ganzes, warum soll es denn nun erst ein Ganzes werden?

G. Freilich wohl. Es muß sich doch nicht überall vorfinden, als ein Ganzes. Die Menschen müssen es vielleicht nicht also gebrauchen.

Ph. Gebrauchen, o Lieber, bedeutet ganz brauchen, also wird sich der Theil nicht gegenüber stellen dürfen dem Ganzen, ansonst wird der Theil verbraucht zum Ganzen. Werden überhaupt, setzt aber Theile, sonach wird der Theil gegenüber einem Ganzen, ein Ganzes, und das Ganze gegenüber dem Theil, ein Theil seyn müssen, wenn ein Ganzes aus einem Ganzen hervorgehen soll. Und dieses, du Lieber, ist das innerste Grundgesetz unsers Wesens — Grundgesetz alles ins Leben gerufenen Lebens, Grundgesetz so wohl des Handelns, als des Wissens. In besonderer Rücksicht auf das Handeln pflegen es Menschen, Gerechtigkeit zu nennen, d. i. ein Handeln, welches sich darstellt als Handeln, und demnach ein Haudeln ist. Wo das Handeln hingegen sich nicht gestaltet zu dem, was es ist, nemlich ein Ganzes, allda kömmt nur zum Vorschein, der zum Zweck ausgesponnene Instinkt, ein in jedem Endlichen endliches in sich aufgehn, oder ein Thier, ein Zweckthier, wollen wir es heißen, zur Unterscheidung von andern Thiergeschlechtern. Etwa eine solche Thierart, wie man wohl ehehin von den Bienen, Ameisen, und Bibern fabelte, als die Naturforscher den Winterschlaf derselben noch nicht beobachtet hatten. Der Mensch in seinem Wesen, in seinem eigenthümlichen Adel, ist also Gerechtigkeitbildend, und der Gerechtigkeitbildende ist auch nur ein Mensch. Jetzt läßt es sich erst mit Grunde sagen, der

Mensch sei geboren zum Dienste Gottes, dann läßt es sich erst sagen, wenn er alles um Gotteswillen thut.

G. Aber, du Treflicher, scheinst mir überzuschweifen in eine ganze idealische Welt, die nirgends besteht. Wie würde es mit unsern Versorgungen im Staate aussehen, wenn alle Aemter nur um Gotteswillen verwaltet werden dürften!

Ph. Idealisch ist eine solche Welt allerdings, denn idealisch bedeutet, wenn dasjenige geworden ist, was werden soll; die Zunöthigung (wenn ich mich so ausdrücke) liegt in dem Gesetz des Unsichtbaren, welches in dem Instinkt zuerst kenntlich wird, oder in dem Gesetze Gottes, durch welches alles, was lebt, ins Daseyn gerufen, und hervorgegangen ist. Nennst du aber eine Welt von Bibern, oder Bienen bestehend, so hast du recht, und ich lebe außer aller Wirklichkeit.

G. Also, wenn ich das bishergesagte zusammen stelle, so fordert der Begriff des sittlichen Menschen, Gemüth, äuseren Willen, und Gerechtigkeitsliebe, und nunmehr möchten wir die Anfangs eingeleitete Frage zu entscheiden im Stande seyn. Was meinst du?

Ph. Möchtest du denn auf der ewigen Bahn des Kronion — in den Vorhöfen der Philosophie, eben nun umkehren?

G. Was nützt die Philosophie erst dem sittlichen Menschen, ist er sich nicht selbst genug?

Ph. Selbst genug allerdings, sein Wissen besteht im Gewissen, ist also ein Ganzes, scheinlich wirkliche zwar, aber nicht wirklich verwirklichte Größe. In Gemüth, Willen, und Gerechtigkeitsliebe ist die That des Sittlichen, oder ein in sich selber begründetes Handeln vollbracht.

Der Sittlichgroße — wie wir ihn nunmehr nennen mögen, weil Einheit unbewußt aufgegangen ist in endliche Vielheit der fortbestimmenden That — der Sittlichgroße lebt sich seine eigene Welt: er hat das Leben aus sich selber erzeugend, das Ganze seines Anschauens umfangen, und umfaßt, nothwendig stellt sich daher jede ihm vorkommende Erscheinung an die ihr angewiesene Stelle. Zur Weltordnung bedarf es für ihn keines neuen Schritts in dem Bewußtseyn mehr, sie ist nur der entwickelte Begriff seines Glaubens. Denn Glauben ist das von einer innern That, für die Erscheinung abhängige Wissen. Die innere That, oder das vollbrachte Thatanschauen kömmt nie ins Bewußtseyn, für den Gläubigen liegt es jenseit, nur allein der begriffene Begriff vermittelt ein Wissen, der Begriff ist ihm gegenwärtig, und folglich hier. Was nun hier unvollendet sich zeigt, findet seine Auflösung jenseit — so will es sein Glaube. Im Glauben besteht für ihn nur Eine Welt, das Reich Gottes, in der Gegenwart aber, als welche allein ins Wissen kömmt, unterscheidet der Gläubige disseits und jenseits des gegenwärtigen Lebens, und auf diese Weise hat die Seele, vom Tode gerettet, den Himmel sich erworben.

G. Nun! wer an die ewige Fortdauer der Seele glaubt, du Lieber, ist ein solcher nicht glücklich zu preisen, und ein vollendeter Mensch?

Ph. Gewiß, das ist er in und mit der That.

G. Und warum setzest du so bedächtig hinzu: mit der That?

Ph. Weil außer der That, d. i. außer einem reinen Wirken um Gotteswillen, der scheinbar Gläubige dennoch nicht gläubig ist. Wer etwas thut, es sei aus Furcht oder aus Hoffnung, derjenige gelangt nie zur seeligen Gewißheit

heit im Glauben. Ein böser Kreis der Noth hält ihn gefangen, und ohne gottseeligen Willen, den einzigen und wahren Vollender alles Guten, ist er um nichts beßer, als die Leichtsinnigen und Ruchlosen, deren ganze kluge Berechnung darauf angelegt scheint, ihr gegenwärtiges Leben zu erhalten, und ihre Wirklichkeit im Genuß zu verlängern. Denn weil ein solcher sich eben fürchtet, möchte er gern sich nicht fürchten, weil er eben nicht hofft, möchte er gern hoffen: fürchtete er sich nicht, würde ihm jede Furcht fremd seyn, hoffte er nicht, bedürfte er nicht der Hoffnung. Von dem Geschlechte des Zweckthieres gehört er nur zu den zahmen und scheuen Unterarten. In das Gerechte aus Furcht vor Strafe hineingescheucht, oder durch Aussicht auf Lohn hineingelockt zu werden, heißt nicht gerechtigkeitsliebend seyn, und ohne diese Liebe ist der sittliche Charakter nicht vollendet. Die Liebe verhält sich zur Gerechtigkeit eben so, wie der Glaube zum Bewußtseyn. Gleichwie der Glaube in sich selber begründet ist, muß auch die Liebe aus sich selber erwachsen. So dürften wir ja auch wohl sagen, deucht dir nicht, der unsterbliche Mensch müsse die Gerechtigkeit glauben, und lieben den gottseeligen Willen?

G. Auch so dürfen wir uns ausdrücken, allerdings.

Ph. Was meinst du aber, was Glauben an die Gerechtigkeit nun bedeute? der Glaube — so sagte ich ja wohl — sei das von einer innern That für die Erscheinung abhängige Wissen. Welche innere That ist denn nun die Gerechtigkeit, daß von ihr die Erscheinung des Wissens abhängig seyn könne?

G. Keine besondere, bestimmte That kann es wohl nicht seyn, weil sie herrschen soll über jegliches Wissen in der Erscheinung.

Ph.

Ph. Nun gut. Und das Wissen ist es etwas anderes als der endliche Gegensatz im endlichen Anschauen? das Anschauen also setzt ja schon die That voraus. Welche That aber ist zugleich mit dem Anschauen, so daß sie in dem Verhältniß zweier Theile zum Ganzen, die frühere auch genannt werden könnte? Nicht das Begreifen?

G. Gewiß zwischen Anschauen und Begreifen waltet absolute Kausalität. Das Begreifen bleibt uns stehen, als Anschauung, und das Anschauen geht dem Begriff zuvor.

Ph. So laß uns jene innere That, von der, als Gerechtigkeit, das Wissen nur die Erscheinung ist, die Begriffsthat nennen. Sie ist die höchste zur Vollendung des unsterblichen Menschen. Nun aber ferner die Liebe zum gottseeligen Willen, wie wollen wir diese bestimmen?

G. Sagtest du nicht, die Liebe erwachse aus sich selber, so wird denn die Liebe nur die stäte, unveränderte Gestalt des gottseeligen Willens seyn.

Ph. Richtig. Das bloße Seyn des gottseeligen Willens ist Liebe. Er besteht in Liebe: was ausströmt von ihm, zu ihm kehrt es auch wieder zurück. Liebe überhaupt ist also das Bestehen an sich, abgesondert von der That. Die That aber getrennt von ihrer zeitigen Erscheinung, als Willen, und als Gerechtigkeit, dessen Gestalt, ist das Höchste an sich, das an sich schlechthin. Der gerechte, über alles Anschauen und Begreifen schon hinausliegende Wille ist eben nur die irdische Erscheinung davon. Eine solche, hier beschriebene, absolute That ist also an sich; wie glaubst du denn aber, daß sie in der Zeit bestehen werde? das Bestehen war Liebe, was ausströmte von ihr, zu ihr kehrte es auch wieder zurück? Und ein solches Verhältniß hieß es uns nicht Kausalität?

G. Ja wohl.

Ph. Kausalität aber, so sprachst du, walteti zwischen dem Begreifen und Anschauen. Das Begriffene bleibt uns stehen, als Anschauung, und das Anschauen geht dem Begriff zuvor. Demnach und nach deinen eigenen Worten wird die absolute That bestehen in dem Begriff.

G. Allerdings in dem Begriff.

Ph. Und der Begriff ist derselbe nicht der endliche Gegensatz im Begreifen, als unendlichen?

G. Sicher.

Ph. Begreifen und Anschauen aber sind wechselbestimmt?

G. Ja.

Ph. Folglich ist der Begriff der endliche Gegensatz auch des endlichen Anschauens, oder — das Wissen. Die absolute That besteht im Wissen überhaupt. Sie ist Wissensform.

G. So ist ja der Begriff nur die bewußte That, und dann nimmt es mich freilich nicht mehr Wunder, daß gemüthlose, mattherzige, und ungerechte Menschen auch nicht ahnen einmal, was es zu bedeuten habe, ein absoluter Begriff.

Ph. So ists, du Lieber. Und die Andern, welche die That thun schlechthin, bedürfen denn auch diese, die That zu wissen?

G. Nein, es treibt sie nichts dazu.

Ph. Gewiß nicht. Das Wissen im absoluten Begriff ist fürs erste nur eine Verlängerung ihres Seyns, nicht ihres Daseyns. Wenigen Männern daher von guten Anlagen, und von Jugend auf vorzüglich zum einsamen Nachden-

denken gewöhnt, bleibt es allein nur vorbehalten, das wahre Leben im gottseeligen Willen für das gesammte Menschengeschlecht zu entwickeln, zu zeigen jenen und diesen, wie der Kreis ihres Wissens, bald endlich im Endlichen, bald endlich im Unendlichen, dennoch nicht eher vollendet ist, als in der Idee.

G. Die Idee ist sonach ein fortschreitendes Wirken des gottseeligen Willens.

Ph. Die Idee soll ausdrücken die Vereinigung zweier gleichen Gegensätze, so und dergestalt, daß der Begriff, That, und die That, Begriff sei. In Folge des Gesetzes, zugleich gesetzgebend ist die That, Begriff: als angeschautes Gesetz aber, zugleich aufgehend in das Gesetz, ist der Begriff, That. Dies ist die wahre Verknüpfung zur Wahrheit, die sich selbst in sich selber zweimal auflösend vereinigt. Also That, du Lieber, nicht etwa Sache.

G. Warum sagst du das?

Ph. Ist Sache nicht vorgestellte That? Hier ist aber Jedem in voraus zu versichern, daß seine Vorstellung nicht eher die richtige seyn kann, als bis sie mit der That zusammentrift. Und das ist es eben, du Guter, was diejenigen, welche sich in ihrer Erfahrung, durch das in sich erwachte Wissen, bewußt sind der absoluten That, oder der Idee, so ruhig, ja seelig macht, im Aeußern ganz ähnlich dem wahrhaft Gläubigen, welcher sich selber sagt, wenn Andere seiner spotten: Ihr, die ihr Thoren, und eitlen Herzens seyd, sollt meinen Glauben nicht stören. Wer an die Idee, oder jetzt mögen wir auch das gebräuchlichere Wort dafür nennen, an die Philosophie glaubt, ist Philosoph, und wer nicht an sie glaubt, widerlegt sie sicherlich nicht. Alles, was er bei den glücklichsten Anlagen, bei dem geübtesten Scharfsinne nur ersinnen, und er-

denken kann, ist Nichts, ist kümmerlicher, bejammernswerther Behelf, und tödtender Zeitverderb. Denn, die Guter, die höchste That, hat sie einmal sich verbunden und verknüpft mit dem höchsten Begriff, wird nunmehr Aberscheinung, belebte Idee.

G. Die höchste That, kannst du sie denn aber getrennt denken? jedoch sprichst du von ihrer Verknüpfung mit der Idee.

Ph. Die beiden Theile der belebten Idee sind der Begriff, und die That. Der Begriff ist Aberscheinung, wenn die That aufgeht in ihn. In jedem Angeschauten, es sei, was es wolle, liegt folglich die That, als aufgegangen, schon verborgen, unsichtbar für jeden menschlichen Blick. Die That trennen von dem Begriff ist also nicht möglich. Soll sie dem Begreifenden erscheinen — und dies ist gleichsam der geheimste Aufschluß unsers Innern — so muß das endliche hervorströmend aus dem unendlichen im Thun, im wahrhaft Praktischen, im gottseeligen Willen, oder wie sonst du es nennen magst, sich wiederum verbinden mit dem Unendlichen, damit es als ein vollbrachtes Thun, als That, nunmehr kommen möge in den Begriff, und ins Wissen.

G. So ist das Wissen nicht das Erste, sondern das Folgende der That erst?

Ph. Richtig, in so weit der Ausdruck überhaupt es vergönnt, denn so wohl das Frühere, als das Folgende, setzen schon den Begriff voraus, und die Antwort jenes Alten ist hier paßend, der befragt, ob Nacht oder Tag eher erschaffen worden? ja, erwiederte die Nacht, um einen Tag eher.

Der Begriff, ein Ganzes durch die That, kömmt mittelst der hinzutretenden That erst ins Bewußtseyn. Und

hier,

hier, du Guter, wo wir gegenwärtig angelangt sind, ist der wahre Uebergang von der That ins Wissen, und sonach der erste Standpunkt auf der ewigen Bahn des unsterblichen Menschen. Er heiße die höchste That im Begriff.

G. Wohl, dies sei die erste Stufe.

Ph. Und vermöge des Gesetzes alles Werdens ist auch auf dieser nicht zu beharren. In doppelter Verwandschaft, sowohl mit dem vorangehenden Begriff, als der Philosophie bestehend im Wissen, läuternd und berichtigend die Gerechtigkeitsliebe, die wir unbestimmt ließen, als auch mit dem Folgenden, mit dem wahrhaften Leben und Wirken. Ohne Philosophie — wir erkennen keine unwahre — ist blind das Auge des sterblichen Menschen. Stille und gutmüthig dem Aeußern nach, sehen wir zwar unsere Lust an ihm, jedennoch ist es nichts mehr als ein umgekehrter Spiegel, der die Bilder nach Innen zurück wirft, und die matte, blasse Folie zur Schau trägt. Kein für andere sichtbares Bild im Bilden kömmt zum Vorschein.

G. Aber die Seele eines Jeden von uns, spiegelt sie sich nicht in der großen Natur?

Ph. Groß, und Größe, du Lieber, war es uns nicht Einheit aufgegangen in Vielheit? Die Vielheit ist demnach, ohne daß die Einheit durch That in der That, zum Bewußtseyn wird, kein Ganzes. Die Natur wirft für die Seele zwar Bilder zurück, diese Bilder insgesammt bestehen aber nur durch die Nothwendigkeit aus dem Naturbegriff, sind daher auch nicht Gebilde des Bildens. Oder meinst du, daß wir die Natur auch Künstlerin nennen dürfen?

G. Allerdings meine ich das.

Ph. Aber wie werden wir doch rechtfertigen eine solche gewagte Behauptung?

G. Durch Hinweisung auf die bewundernswürdigsten Werke.

Ph. Zeugt denn irgend ein Werk von Kunst?

G. Gewiß, ich verstehe dich nicht.

Ph. Laß sehen. Ist die mediceische Venus kein Werk einer bewundernswerthen Darstellung?

G. Freilich.

Ph. Stelle einen rohen, ungebildeten Menschen vor das verherrlichte Werk, was wird er finden? für die Sinne etwa ein Weib!

G. Für einen solchen wird es natürlich nichts anders seyn.

Ph. Wie zeugt denn also von Kunst das Werk? nicht wahr, nur in Beziehung gestellt mit einem künstlerischen Gemüth?

G. Sicher, nur dann.

Ph. Folglich zeugt auch lediglich das künstlerische Gemüth von der Kunst, und nicht das Werk.

G. Aber, du Wunderlicher, wenn ich nun in fernerer Anwendung dieses Satzes wiederum einen Künstler hinführen wolte zu einem rohen, ungebildeten Werke, was glaubst du, wie er sich erklären dürfte?

Ph. Das Werk würde ihn gar nicht angehen.

G. Also, wenn es ihn angehen soll, muß es doch ein Kunstwerk seyn?

Ph. Ein Werk, kein Kunstwerk.

G. Und was nennst du denn Werk?

Ph. Die entwickelte Länge, die Verlängerung der Kunst für die Sinne.

G. Alles übrige wäre sonach kein Werk?

Ph. Nein, ein eitles, endlich abgebrochenes Wirken, was nie zum Werke wird. In der Natur liegt nur das reine Mittel zum Werk, denn der Naturbegriff ist formal der größte, die Kunst aber liegt außer aller Natur, eben damit sie die Natur beherrschen könne.

G. So giebst du wohl auch nicht zu, daß, wer Künstler, zum Künstler schon geboren sei?

Ph. Der Natur gegenüber ist der Künstler die Ergänzung der Natur zur Kunst, und die Natur ist die Ergänzung des Künstlers zum Werk, das Kunstwerk ist sonach das Zusammengesetzte von Natur und Künstler, die absolute Beziehung aber zwischen beiden heißt Kunst. Jetzt, du Lieber, wird dir das Vorhingesagte: daß kein Werk von Kunst zeuge, nicht allein deutlich seyn, sondern auch jenes wahrhafte Leben und Wirken, von dem wir ausgingen, wird sich vor unsern Augen nunmehr klarer gestalten mögen. Alles Leben ist Leben des Künstlers, alle Natur ist Fertigkeit: es werden Menschen zur Fertigkeit geboren, keinesweges aber für die Kunst. Das Kunstleben, und das Leben des Künstlers sind sich nur zu oft entgegenstrebend, und die mehrsten Künstler sind verloren in der Kunst. Ein Werk zwar entsteht, geht über in die Erscheinung, denn die Natur selbst stellt des Künstlers Wirken auf, als ein Werk; jedoch sind solche Werke noch von keinem Werth für das wahrhaft geistige Leben. Oft sind es nichts, als zusammenhängende Träume ganz gewöhnlicher Menschen, die etwa nur zum Künstler geboren, glückliche Anlagen mit Fleiß entwickelten. Meinst du daher nicht, daß nur erst auf seiner Stelle das Werk etwas gelten werde?

G. Und wer wird ihm die Stelle anweisen, die höhere Kritik?

Ph. Sprich lieber, der gottseelige Wille. Poesie so wohl als Philosophie sind allgemein verbreitet unter allem, was Leben und Athem hat. Das Eine Gesetz alles Werdens und Wissens spricht sich in jedem lebendigen Wesen aus, von den dürftigsten Anfängen bis zum vollen, runden Maaß aller Kräfte. Der Kreis sei enger, oder weiter gezogen, so bleibt und herrscht doch nur dies Eine Gesetz: daß allein die That belebe. Aber eben weil es Gesetz alles Lebens ist, lebt es auch nur durch sich selber. Alle mögliche Naturen hingegen gehen in das Gesetz auf, leben nur durch das Gesetz und heißen deshalb Naturen. Gleichwie nun der größte Kreis alle kleinere seiner Art zu umschlingen und zu fassen vermag, ohne daß irgend einer von den vielen seine Stelle verändere, weder durch sich, noch durch einen andern, eben so befinden sich auch alle diese mannigfaltigen Naturen nur an Einem und demselben Ort, sind unter sich zwar in Berührung, in Zusammenhang, und nehmen sich einander auf; die größere Natur erscheint im Wirken der andern und geringeren, ein Werk, und als hinausliegend über sie selbst, ein Kunstwerk, allein bis zur hohen, wahren Kunst gelangt keine, die als Natur innerhalb der Natur lebt. Nur erst über alle Natur hinausgerückt, nimmt das Kunstwerk eine Stelle ein, wird göttlich und ewig, und diese Stelle, o Lieber, wollen wir ihm anweisen, als die zweite im gottseeligen Willen, nachdem der Mensch geläutert und gereiniget mittelst der Idee, oder der höchsten Philosophie eingegangen zum wahren Leben durch sich selber.

G. Von der höchsten That im Begriff ist sonach die zweite Stufe das in sich lebende Werk der Kunst.

Ph.

Ph. Wohl in sich lebend, Bester, weil ewig das Leben aus ihm hervorgehend für spätere Geschlechter, aufjodert wie von unauslöschbarer heiliger Flamme, damit an ihr sich wärme und entzünde das kalte, matte Herz, damit durch sie sich verstehen lerne die öde, dumpfe Welt. Das wahre Werk der Kunst ist eine hohe, für alle kommende Zeit hingestellte Leuchte, den Irrenden zum wohlthätigen Zeichen, den Frevlern aber zum warnenden Gesicht, damit die Guten sich sammeln, und die Bösen zurückgeschreckt werden.

G. So ist der wahre Künstler der Kunst auch ein wahrer Wohlthäter für das menschliche Geschlecht, und sein Werk bezweckt die Beßerung des Menschen!

Ph. Unterscheide hier, du Lieber, was dem Werke vorangeht, und was aus dem Werke folgt. Die Beßerung ist nicht Zweck des Werks, wie denn überhaupt der Künstler sich keines Naturhandelns (denn das ist Zweck) bewußt seyn kann, die Beßerung erfolgt nothwendig durch das Umfassen der ganzen Natur, und in so fern ist dieser unausbleibliche Erfolg äußeres Kriterium für die absolute Kunstwahrheit des Werks. Alle Beßerung liegt in der Natur, die als beherrscht aufgestellte Natur ist also nothwendig beßernd, drängend den Menschen zwischen Lohn und Strafe, und wird folglich herrschend für die Naturbeherrschten.

G. Die Menschen zu bezähmen vermag sonach die Kunst, die bezähmten aber zu erziehen, vermöchte sie es?

Ph. Wohl vermags der Künstler, nicht die Kunst.

G. Räthselhaft scheint mir dies gesagt. Künstler und Kunst haben wir nicht beide Begriffe bereits verknüpft, Haben wir nicht die Kunst über alle Natur, und alle Natur unter die Kunst gestellt? Der Künstler aber ist er etwas

was anders, als die zur Fertigkeit entwickelte Naturanlage für die Kunst?

Ph. Nichts anders, du Guter. Aber eben weil er nur dieses ist, ist er die Gestalt der Kunst für die Erscheinung. Denn, nicht wahr, das Werk ist das Endliche der Natur, nicht der Kunst, wie wir vorhin richtig unterschieden?

G. So wäre ja auch das Werk nur zu beurtheilen aus der Kunst?

Ph. Sicher, nur derjenige, welcher die ganze Natur umfaßt, vermag die endliche in dem Werke zu begreifen. Die ganze Natur zu umfassen ist sonach die Gestalt der Kunst in dem Künstler. Beurtheilt er aber die Kunst an dem endlichen Werke, oder die endliche Natur des Werks an der Kunst, so werden Kunst und Werk gewaltsam von einander getrennt, die schöne Gemeinschaft zwischen Seele und Leib ist gestört, und eben dadurch der Grund aufgehoben, den er zu ergründen bemüht war. Das Anschauen, so bald es endlich wird, fällt gleichsam in zwei Hälften auseinander, und diese Beschaffenheit ist zugleich auch wieder Ursache von dem ewigen Fortstreben des Künstlers, nicht allein in der Kunst, sondern auch selbst für die Kunst. Die Kunstentwickelung ist immer nur das ununterbrochene Hin- und Herbewegen in dem Gemüthe des Künstlers, so daß der wahre Kunstzustand als ein ewiges Schweben erscheint. Wo sich senkt das schwebende Gemüth des Künstlers, wird durch Berührung mit dem irdischen Verstande sichtbar die Kunst, zugleich aber behaftet mit dem Gegensatz, trennt sich nun Seele und Leib, und aller Zauber hat ein Ende. Auf diese Weise, du Guter, kömmt das Kunsterscheinen nie zur Erscheinung, als in dem Gemüthe des Künstlers, und diesem Heiligthume nähert sich kein irdisches Auge. Daher sind Kunst und Künstler vereiniget wie zu ihrer gemeinschaftlichen Bildung, die Kunst erzieht sich an dem

Künstler, der Künstler an der Kunst. Und welchen Fall wir auch als bestehend denken, so wird uns dennoch stets nur Ein und dasselbe Ergebniß.

G. Wie denn, du Lieber? Gesetzt der Künstler erziehe sich an der Kunst, (denn das ist der gebräuchlichere Ausdruck) laß uns diesem Fall nachdenken.

Ph. Gut, wenn du so willst. Zuerst sage mir denn, Bester, ob hier von der bis zur Fertigkeit entwickelten Naturanlage für die Kunst die Rede ist, oder ob wir diesen Begriff des Künstlers nicht schon vorhin beseitiget, als wir Natur und Kunst zur Vorstellung des Werks verbanden?

G. Nein, von jenem Begriff des Künstlers ist freilich die Rede nicht mehr. In jedem Werke der Kunst erscheint der Künstler als bereits erzogen.

Ph. Sonach, du Lieber, was an dem Künstler noch nicht erzogen ist, wird einzig seyn die Kunst.

G. Gewiß.

Ph. Und folglich wird die Kunst sich selber an der Kunst erziehen. Der umgekehrte Fall, daß sich die Kunst erziehe an dem Künstler, ist aber der nehmliche, als der vorige, und bedarf keiner Untersuchung.

G. Freilich wohl, auch der verschiedene Ausdruck hat immer einen und denselben Sinn. Es bleibt der Satz: die Kunst erzieht sich selber an der Kunst.

Ph. Nun sage aber, wie etwa wollen wir uns retten aus diesem Labyrinth des in sich Zwiefachen der Rede, und des Anschauens? Ist uns nicht erinnerlich, daß wir vorhin beide, du und ich, die Kunst nur erkannten auf, und wegen ihrer Stelle?

G. Ja, allerdings. Die Kunst, hervorgegangen aus der Idee, nahm die zweite Stufe ein, folgend nemlich auf die höchste That im Begriff. Die übrigen Künstler, welche nicht vermögen zu erreichen diese ihre eigenthümliche

Stel-

Stelle, alle sind sie verloren in der Kunst. Zwar Werke bringen sie hervor, aber nur wie zusammenhängende Träume gewöhnlicher Menschen. An dieses, du Lieber, erinnere ich mich.

Ph. Wie also wird sich die Kunst, da sie an sich vollkommen nur ist, denn nun erziehen können an der Kunst?

G. Ich meine, in Einer Hinsicht nur ist die Erziehung der Kunst vollendet.

Ph. Richtig, du Lieber. Allein die Kunst ist sie nicht an sich ein Ganzes, Untheilbares? Gestattet das Vollendete Hinsichten? Schwebte nicht lediglich die Kunst im Gemüthe?

G. Recht mir zu Danke, wie man sagt, hast du dies letztere gesprochen. Die Hinsichten sind also blos im Gemüthe. Das Anschauen, welches, so bald es endlich wird, gleichsam in zwei Hälften aus einander fällt, muß uns, wie mir däucht, das Räthsel lösen.

Ph. Willst du, daß wir die Hinsichten auch zu zwei, und alsdenn nothwendig wie Hin- und Rücksichten setzen?

G. Allerdings will ich das, aber die Hinsichten beziehen sich rein auf die Rücksichten, und umgekehrt, eben wie vorhin das Hin- und Herbewegen in dem künstlerischen Gemüth. Meinst du nicht?

Ph. Wohl bin auch ich der Meinung, Bester. Dann wird aber das Anschauen, um frei zu werden, sich selbst in sich selber aufheben müssen, folglich zugleich unendlich in jedem Endlichen und Wirklichen seyn. Jedes Endlich-wirkliche ist ein Bildungspunkt. Wie aber, sage, ist dies möglich?

G. Was soll ich Dir nun antworten? alles Mögliche wird nur wirklich durch die That? Es muß geschehen! mit einem Wort.

Ph. Treflich, du Lieber. Dieses eine Wort sei auch das letzte zugleich zur vollendeten Erziehung der Kunst an der Kunst: dieses eine Wort bezeichne die letzte Stufe auf der Bahn des unsterblichen Menschen: dieses Eine gebe den Aufschluß zum Ganzen im gottseeligen Willen, und heiße Sittlichkeit der That. In der Sittlichkeit wird sich die vollendete Kunst zum Ideal. Das Ideal besteht nirgends, und der Künstler bezähmt durch die Kunst, erzieht sich am Ideal. Sein wirkliches Leben ist ganz dem geistigen und ewigen unterworffen, und in Beziehung mit dem ewigen Leben lebt er selbst nur, und ist unsterblich.

Die Sittlichkeit, du Guter, ist demnach die ewige Bahn des unsterblichen Menschen zum Leben. Jenseits und disseits der Idee sind drei Stufen: jenseits Gemüth, eiserner Wille, und Gerechtigkeitsliebe, disseits die höchste That im Begriff, in der Kunst, und im Ideal. Die Idee, als That, ist Gerechtigkeit, und auf diese praktische Lebensbahn deutet ein göttlicher Dichter, wenn er sagt:

ὅσοι δὲ ἐτόλμασαν ἐς τρὶς
ἑκατέρωθι μείναντες,
ἀπό παμπαν ἀδίκων ἔχειν
ψυχὰν ἔτει λαν Διὸς,
ἕδὸν παρὰ Κρόνου πυρ-
σιν — —

Diese sonst dunkle Stelle wird dir nunmehr verständlich seyn.

G. Wie wenige aber unter den Sterblichen gelangen bis zur ewigen Burg des Saturns! Bei den Mehrsten, du Lieber, hängt das Leben nur wie die an einander gereihten Tage in der Zeit, nur aus Gewohnheit zusammen.

Ph. Gewohnheit, Bester, ist nichts anders, als Liebe im Objekt, und Instinkt, Liebe, und Gewohnheit sind drei Glieder, eines und desselben Gedankens. Sie bezeich-

zeichnen des Menschen ganze irdische Laufbahn, und sind derselben Naturgrund für die Erscheinung. Wo daher die Sittlichkeit, als der ewige Lichtstrahl alles Lebens, nicht den Menschen durchdringt, lebt der Mensch nur aus Naturgrunde in der Gewohnheit. Wohlangelegte menschliche Naturen gelangen in der Gewohnheit bis zur Gerechtigkeitsliebe. Tugend ist alsdenn eine glückliche Gewohnheit: sie thun das Erkannte. Aber die Liebe ist blind: und sie erkennen ihr Thun nicht. Indeß, eben weil blind ist ihre Liebe zur Gerechtigkeit, genießen sie das irdische Bewußtseyn davon, und ihr Gewissen ist ungestört. Ein Blindgeborner, vermag er denn aber auf irgend eine Weise Künstler zu seyn?

G. Das wohl nicht.

Ph. Und der Künstler lebt allein in Gemeinschaft mit der Kunst?

G. Gewiß.

Ph. Demnach können sämmtliche Gewohnheitsmenschen, sie seien auch tugendhaft, dennoch nicht urtheilen über das Ideal.

G. Ausser dem Ideal, was können sie denn aber beurtheilen?

Ph. Sie möchten aus ihrem Gewissen erkennen über die gute und böse Gewohnheit. Allein in Rücksicht ihres Urtheils über Andere ist ihr Gewissen blind. Aber auch hier wieder in ihrem eigenen Blindseyn liegt die eingebildete Möglichkeit sehend an Andern zu werden. Und daher urtheilen Viele unter den Menschen über Andere, je nachdem gute oder böse Sitte sie anwandelt. Aber das Gute, oder Böse in der Sitte wollen wir es nicht unterscheiden, du Lieber, damit wir das bisher durchgeführte Gespräch hiemit vollenden?

G. Gern will ich das.

Ph.

Ph. So sage mir, ist das Gute überhaupt, da doch immer ein Gutes auf das andere bezogen wird, nicht etwas Zusammenhaltiges an sich?

G. Ja wohl.

Ph. Und das Böse wiederum etwas Abgebrochenes, Trennendgetrenntes, welches in keiner Beziehung zu gebrauchen steht?

G. Nicht anders.

Ph. Eben aber, weil es in gar keiner Beziehung steht, nennen wir es auch, als für sich getrennt, schlecht, entartet?

G. Allerdings.

Ph. Demnach wird das Schlechte auch in keiner Gewohnheit beharren, aus keinem Naturgrunde erfolgen, sondern einzig verbunden seyn in der Sitte, als das an sich verbindende, tragend den Grund der Beziehung in sich selber?

G. Richtig.

Ph. Aber eben deshalb, weil das Schlechte außer aller Gewohnheit, wird es auch außer aller Natur liegen?

G. Ja.

Ph. Folglich auch die Sitte?

G. Sicher.

Ph. Die Sitte nun darzustellen als gute, wird es wohl etwas anders bedürfen, als sie zu einem zusammenhaltigen Ganzen zu bilden?

G. Nein, nichts anders nach unserer vorigen Erklärung des Guten.

Ph. Und eine solche Darstellung der Sitte, als ein zusammenhaltiges Ganze heißt sie nicht Moral, Ethik?

G. Ja, so nennen wir sie.

Ph. Wie meinst du nun aber, daß die Moral zusammenhaltig sei, etwa als Lebenswandel in der Einen Handlungsweise, oder als ein Ganzes im Wissen?

G. Ich denke, als Lebenswandel.

Ph. Hängt jegliche Entschliessung zum Handeln aber nicht mittelbar ab von der deutlichen Vorstellung des bestimmten Falls?

G. Das wohl.

Ph. Und die Vorstellung ist ein Wissen.

G. Freilich.

Ph. Demnach ist die Moral unterworfen dem Wissen, und folglich als ein Ganzes im Handeln, wird sie auch ein Ganzes seyn im Wissen.

G. Sicher.

Ph. Wissen und Handeln sind zu verknüpfen, und als verknüpft sind sie das Zusammenhaltige im Ganzen, und das höchste Gut.

G. So ists wohl auch das höchste Gut, wornach die Menschen allesammt hinstreben, das Eine, welches durch Zersplitterung nur verliert und verschwindet?

Ph. Allerdings nichts anders, als das. Handeln durch Wissen, und Wissen durch Handeln zu beherrschen lernen, ist das einzige Ziel aller menschlichen Bestrebungen. Wo nur irgend ein zugestandenes Verdienst, irgend eine anerkannte Größe zum Vorschein kömmt, suchen die Menschen etwas davon sich zu Nutze zu machen, vorsichtig denken sie der Sache nach, gebrauchen ihren Verstand aufs beste, um eigentlich hinter das Licht zu kommen. Daher Wetteifer und Streit. Bewahrten sie das Geheimniß jenes ersten Phrygischen Königs, so würde einem Jeden in seinem Handeln klar seyn sein Wissen. Uns aber ziemt es, jetzt in Jupiters Tempel zu festigen den Gordischen Knoten. Lebt wohl!

Λιχανὸς.

Ein Weltmann, ein Philosoph, und die Denker: Eidagetos, Architekton, Kritikos und Hentheoros.

W. Woher? und wohin? o Lieber. Warst du doch ganz in Gedanken versunken, so als wenn du umgiengst, und in Gemeinschaft lebtest mit einer Idee — und noch halt sie dich mit Liebe.

Ph. Wenn die Idee nicht loslassen will, so ist nur ein Rath, die Idee selber zu halten, und in diesem Bestreben überraschtest du mich plötzlich.

W. Hast du Muße, so begleite mich vors Thor auf den öffentlichen Spatziergang. Wir treffen da die Denker: Eidagetos, Architekton, Kritikos, und den weisen Hentheoros, der schon längst begehrte, deine Bekanntschaft zu machen. Vermuthlich sind sie alle an irgend einem anmuthigen Ort, unter schattigen Bäumen am Strohme, schon versammelt, denn selten pflegen sie sich länger zu fliehen, als um sich wieder zu nähern.

Ph. So bald ich nicht bestimmt bin, und es mir nicht wehrt ein inneres Zeichen, führen mich meine Freunde, wohin sie wollen. Jetzt aber, nachdem du mir dieses sagst, fühle ich mich so gar aufgefordert, mit diesen seltenen Männern bekannt zu werden, damit auch ich ihre Weisheit bewundere. Laß uns gehen.

W.

W. Das Schlimmste für uns andere ist nur, daß sie selten unter sich in ihren gefaßten Meinungen eins sind: gleich der Meereswelle, die eben steigt, wo die andere niedersinkt, schaukeln sich die Systeme auch auf der bewegten Fluth der Zeit, und ans Ufer hintretend, würdest du glauben, das Ganze sei ein Spiel zufälliger Naturkräfte, welche so lange sich treiben und drängen, bis eine stärkere Natur sie plötzlich hemmt. Was kömmt aus allen diesen Versuchen heraus? Das Ganze einer Welt zu erklären, dürfte doch keinem gelingen.

Ph. Aber weißt du wohl, Bester, daß auch du mir sehr weise erscheinst? Woher möchtest du denn sonst, also prophezeiend, das Schicksal alles Wissens vorher verkünden?

W. Scherzest du vielleicht? aber ich urtheile nur nach dem bisherigen Erfolg.

Ph. Erfolg! meinst du das nicht als eine Folge aus nothwendigem Grund? Denn jede Erscheinung ist Folge im Allgemeinen, Erfolg ist sie aber nur, wenn eingesehen wird die innere Verbindung zwischen Ursache und Folge. Was meinst du denn also mit dem Ausdruck: bisheriger Erfolg?

W. Leicht kann ich dir das sagen. Ich schließe rückwärts; weil Niemand bisher die Aufgabe gelöst, Niemand eigentlich auf den Grund gekommen ist, so muß es auch wohl keinen bestimmten, ausreichenden Grund geben.

Ph. Du weißt doch, daß es im Meere Untiefen giebt, nemlich Stellen, wo das specifische Gewicht des durch den hineingeworfenen Körper und die Schnur weggedrängten Wassers gleichkömmt der Schwere des Senkbleis. Würdest du nun deshalb behaupten, daß diese Wassermaße auf gar keinen festen Grund drücke? Unergründlichkeit und Grundlosigkeit für Eins und dasselbe ansehen?

W. Das nicht. Jedoch würde ich sagen dürfen, mittelst des Senkbleis sind solche Meeresstellen unergründlich.

Ph. Auf alle Weise würdest du dann Recht haben. Wäre noch überdies keine andere Art denkbar, die Tiefe des Meeres zu ergründen, als nur allein mittelst des Senkbleis, so dürfte der Nichterfolg hier beweisend werden, daß es überhaupt nicht möglich sei. Woher wissen wir denn aber, daß nothwendig auch das tiefste Meer überall einen Grund hat?

W. Aus allgemeinen physischen Gründen.

Ph. Warum physisch? Erheischt die Physik nicht durchgängig Bestättigung in dem Erfolg? Wo das Senkblei der Sinnenanschauung, und des Verstandes erst zwischen zwei Wassern schwimmt, hat alle Physik ein Ende.

W. Den Nichterfolg würdest du in keinen physischen Beweis mit aufnehmen?

Ph. Den absoluten, gewiß nicht. In der Physik giebt es gar keine Möglichkeit, sondern nur ein Nichtwirkliches. Das Nichtwirkliche liegt aber schon in der Begrifssphäre des bereits Wirklichen, und die Verbindung des Nichtwirklichen und Wirklichen zum Wirklichen heißt Experiment. Der streng gezogene Kreis aller Physik dreht sich daher um das Experiment. Soll der Nichterfolg beweisend werden, so liegt die Aufgabe nicht mehr in dem Bezirk der Sinnenanschauung und des Verstandes, ist nicht mehr zu lösen, zu Folge dieser Verbindung, oder aus dem wirklichen Gesetz von Ursache und Wirkung — Frage so wohl als Antwort sind dann metaphysisch. Gränzt nun aber das Physische nicht mit dem Metaphysischen?

W. Gewiß.

Ph. Und sonach habe ich Recht zu sagen, daß du mir sehr weise erscheinst, denn von der Wirkung hast du geschlos-

schlossen auf eine unbekannte Ursache. — Jedoch, da sehe ich ja wohl schon deine Freunde, die wir suchen.

W. Allerdings, sie sinds. Und siehst du, wie sie zusammengereiht, sitzen, selbst vorbildend das Ganze, wornach sie streben.

Seid mir gegrüßet, ihr Guten! Gleich einen Knäuel, den der eine Faden nur allmählich gebildet, treff ich Euch ja Alle hier versammelt an. Mein Freund hier fühlt sich aufgefordert, die Bekanntschaft so weiser Männer zu suchen. Er ist sehr lernbegierig nach jeglicher Lehre, in wiefern sie ein allgemeinpraktisches Interesse bezweckt.

Ph. Ja, ihr Treflichen, euer Ruf ist weit und breit erschollen, und da ich gleich verwöhnten, und in ihrer Lust unmäßigen Kindern meiner Lernbegierde gar keine Schranken zu setzen weiß; so würde ich von Natur schon angezogen werden, mir von eurer Weisheit etwas zuzueignen, wenn ich auch nicht einen andern geheimen Grund hätte, mich Euch zu nähern. Wer gegenwärtig unter seinen Mitbürgern etwas gelten möchte, muß nothwendig eingeweiht seyn in die Geheimniße des Denkens. Das Denken in unserer Stadt scheint zur Mode geworden zu seyn. Und so habe ich denn eine zwiefache Ursache, theils eine natürliche, indem der Tropfen gern mit dem Flüßigen zusammenfließt, theils auch eine praktische, um von Andern gelobt zu werden, die mich antreibt, Euch um euren Unterricht zu bitten.

Henth. Den Lernbegierigen ist leicht zu helfen. Wo die Lehre aber aus selbsteigner Kraft hervortreiben soll, ist guter Rath theuer. Aber auch du bist mir schon bekannt geworden, als ein Mann, der nicht unphilosophisch die Philosophie treibt, schon längst habe ich daher gewünscht, von dir selber etwas zu hören. Das lebende Wort ist ein

voll-

vollständiger Kunstkreis, das buchstabirte hingegen ist nur eine Herausforderung zum Denken. Der Feige flieht den Kampf, der Tapfere hingegen schlägt sich oft länger, als Noth ist. Denn, wie viel giebt es Geistesprodukte, welche abbilden ein wahres Kunstganze, und von diesen ließe es sich nur behaupten, daß sie den Herrscherstab führen, und zum Gehorsam zwingen.

Kr. Auch selbst mit dem Werke, du Lieber, will es manchmal nicht glücken. Das Gesammte im Geist, wird als ein Gesammtes im Buchstaben verstanden, das enträthselnde Wort — wenige nur buchstabiren es zusammen. Denn der bloße Gedanke allein, einer absoluten Kritik, die sich selbst in sich selber, als Ursache und Wirkung systematisch beschriebe — wie lange hat es gedauert, ehe die Welt sich seiner in einigen Glücklichen bemächtigte? Der große Haufen der Jünger lernte nur das System, die wahre Kritik blieb ihm ferner verborgen. Nothwendig ist daher der Kriticismus ausgeartet in die größte Nachbeterei, denn was mit Geist gefaßt werden muß, kann ohne Geist nichts anderes seyn, als ein äffisches Spiel.

Eid. Daher lobe ich mir die gute ältere Philosophie. Da wird bei Jedem nur vorausgesetzt, was er bereits kennt. Als Erklärungstheorie wird das System der vorherbestimmten Harmonie wohl nicht übertroffen werden. Da hängt Alles zusammen, greift in einander ein zu einem herrlichen Ganzen. Die angebornen Ideen sind ideelle Formen, bildende Vorbilder, so wie die Gestalt eines Herkules schon in dem Marmorblock liegt, ehe und bevor ihn noch der Künstler bearbeitet. Und dabei kann die Freiheit des Willens dennoch bestehen. Jede Substanzeinheit, oder Monade, trägt in sich selber den zureichenden Grund, jede ist ein mehr oder weniger vollkommenes Wesen, jede ist der

vorherbestimmten Harmonie virtualiter gewachsen, und das letzte Glied endlich dieser ganzen Wesenkette ist Gott. Wo findet sich mehr Schönheit, als in diesem System!

Arch. Jegliches System hat Schönheit, o Lieber! Wo Einheit und Mannigfaltigkeit, als nothwendige Erfordernisse des Systematischen überhaupt, nur verbunden sind, entsteht die Anschauung eines festen, ruhenden Ganzen. Demnach kömmt es nur darauf an, die Festigkeit zu erfinden, zu erfinden außer der allgemeinen Zeichenkunst, noch eine Verbindungskunst der Zeichen. Hier aber glaube ich, ist stehen geblieben das Forschen.

E. Das Schöne vielleicht ist unsichtbar, wie dem Auge das Licht. Jeglicher Gegenstand aber wird nur gesehen, beleuchtet.

A. Wie könnte das Schöne doch unsichtbar seyn! Ist es ein Satz, den man contraponiren darf, so wäre das Unsichtbare auch schön. Das Prädikat, unsichtbar, erweitert wohl nicht den Begriff. Die Kopula ist zwar bejahend, jedoch scheint mir das Urtheil unendlich.

E. Der Sinnengegenstand meinst du, sei schön, unser Urtheil aber nur schwankend und ungewiß?

A. Das Urtheil allerdings ist frei, und bestimmbar, und sollte daher stets übereintreffen mit der wahren Erscheinung.

E. Das an sich Wahre aber, wie erkennst du es an den Erscheinungen? Willst du vielleicht durch Induktion und Analogie eindringen bis in das innerste Mark des Sinnengegenstandes? Wecke nicht mehr die Edlen auf, die einst in der alten Naturphilosophie schlafend, schlafen gingen!

Kr. Sage mir doch, Architekton, wirst du die optische Wirkung irgend eines geschliffenen Glases zu erklären ver-

vermögen, wenn du den Bogen nicht kennst, von dem es ein Stück ist?

Ar. Willst du mir auch etwa, statt der angebornen Ideen, deine Anschauungen a priori ins Gedächtniß schieben!

Kr. Das Besondere allerdings, das analytische, wovon soll es abhängig seyn, wenn nicht von einem synthetischen Urtheil? Weislich sind daher analytische und synthetische Urtheile voneinander zu trennen.

Ei. Und diese Forderung ist sie nicht bedacht in dem System der vorherbestimmten Harmonie?

Kr. Gedacht allerdings. Aber ein Anderes ists im Bewußtseyn dte Gränzen abzustecken, oder nur einer ahnungsähnlichen Natur zu folgen, deren inneres Widerspiel noch nicht aufgedeckt ist. Trennst du nicht den Grund nur materialiter von der Wirkung, damit die Trennung allein, als Materie beharrend, sich unter der Hand wie von selbst wieder einige?

E. Im höchsten Anschauen erscheint mir ein absolut zureichender Grund, und dieser hat nun sein Schalten innerhalb der Harmonie.

Kr. Daß dir nur nicht Einer, dem das Lebendige im endlichen Leben nicht beiwohnt — irgend ein Skeptiker, ausscheide die beiden Elemente des einen Gedanken, und nun den zureichenden Grund für sich nicht, als zureichend erwiesen betrachte.

E. Die Harmonie ist freilich nur die entwickelte Wirklichkeit des zureichenden Grundes. In dieser Entwickelung liegt nun neben einander, was in der Monas virtualiter Eins ist, und auf diesem gedoppelten Einsseyn beruht alle besondere Freiheit.

Kr.

Kr. Und die ganze combinatorische Kunst. Die besonderen Seelen sind nur einzelne Fälle in dem einen, untheilbaren Willen Gottes. Am Ende aber, wird dir der scharfsinnige Skeptiker entgegnen, reicht der zureichende Grund sich selber nur eben zu, und immer ist noch nicht aufgedeckt das Band zwischen Anschauung und Begriff.

H. Mit welchem Recht wir Anschauung und Begriff verbinden? — Die Frage möchte überhaupt wohl eher durch den Geist, als durch den Buchstaben zu beantworten seyn.

K. Durch den Geist allerdings; das heißt die Idee. Wie aber die Idee zugleich das Besondere und das Allgemeine in sich fasse, ist noch vielen ein Räthsel. Daß das absolut Praktische hineinbildend ist in die Welt der Anschauungen und Begriffe ist der eigentliche Gedanke der Kritik der reinen Vernunft. Von einem todten Hineinschauen in die Welt überzugehen zu einem freien Hervorbringen eines Wirklichen für Sich, ist der größte Umschwung im Denken, den es nur geben kann, und diesen Umschwung bezweckt die Kritik.

H. In diesem Gedanken ist dem Urheber der Kritik allerdings das Höchste erschienen, Eros, der göttliche, hat ihm dann auch seine Hülfe gewährt. Denn wie das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgeht, wird dennoch mehr angedeutet nur, als eigentlich ausgesprochen.

Kr. Wie es hervorgehen könne, das Besondere, solltest du es anders zu erweisen vermögen, als wenn du vorher in der transcendentalen Aesthetik nicht hast die Sinnenerfahrung geblendet, den Verstand in seine beiden Halbscheiden getrennt, in sich antimonisch für unzulänglich erklärt, damit ihre Stelle vorbereitet finde in hoher Wölbung nun-

mehr die Idee? Die Idee ist das einzig Reale, ist der wahre nothwendige Schlußstein des Ganzen. In sie kömmt Alles zusammen, und hier in dem unnennbaren Punkt, wo Druck und Gegendruck sich begegnen, ist der Sitz aller Stärke. Daher auch ist sie, die Idee, unbedingt gebietend. Die praktische Vernunft, autonomisch, kündigt sich an als Zweck an sich, und alle ihre Handlungen sind, weil sie sind, ohne absoluten Erweis.

H. Dies Alles ist unbestritten. Wie aber das Besondere aus dem Allgemeinen hervorgeht, wird dennoch keiner wissen, der nicht das Allgemeine wiederum aus dem Besonderen abzuleiten versteht.

Kr. Demnach läge diese Ableitung in dem Verstande. Die Aufgabe wäre das Wissen überhaupt aus dem Verstande hervorzubringen, und Wissensform, nicht wahr, wäre am Ende die ganze Philosophie? So möge ein Anderer als ich denn aus der reinen Logik etwas herauszuglauben versuchen!

H. Beherrscht nicht jede Kraft ein eigenthümliches Gesetz? und ist die Kraft denkbar ohne das Gesetz, und das Gesetz wirklich ohne die Kraft? Kraft und Gesetz ist sonach in eine Anschauung zu fassen, ist identisch zu verbinden, damit das Absolute bezeichne das Höchste, was Menschen erschauen. Das wahre Leben, Idee, Natur, oder wie du es nennen magst, ist überall, unsichtbar, wie in der höhern Dynamik überhaupt nur Kräfte als Erscheinungen vorkommen, nie das absolute Vermögen. Ein solches klar erkanntes Gesetz ist demnach zu jedem Gebrauch, von allgemein heuristischem Nutzen, und das mittelst dieses Gesetzes Vorherbestimmte heißt Wissenschaft oder Philosophie. —

W.

W. Hier bei diesem Punkt, ihr guten, treflichen Männer, erwart' ich Euch nur. Sey's mir vergönnt, mich auszusprechen, grade wie ich es fühle im Herzen. Was frommt denn alles Philosophiren, wenn es nicht wirkend ist auf alle Beziehungen im Leben? ist denn das Wissen ein Thun? Wie möchte sich eure belobte Philosophie auch von ferne nur gleich stellen unserer göttlichen Religion, die Thun und Wissen im festen Bunde vereinigend, stets kräftig und stark ist, im Glauben? Tugenden in eurem Wissen, als Wissenschaft, entstehen sie nicht gleich goldenen Aepfeln der Hesperiden, die nur am Abend des Lebens erst glänzen? entstehen sie nicht gleich unbegreiflichen Verwandelungen, die eben sind, was sie sind, ohne daß in dem Praktischen einiger Zusammenhang, und durchdringende Harmonie herrsche?

H. Welcher Baumeister dir aber, nach dem ewigen Gesetz der Schwere, den Druck und die Kraft eines jeglichen Körpers mühsam mit mathematischer Gewißheit berechnend angibt, magst du ihm vorwerffen, daß er nicht ein sich selber haltendes Ganze gebildet?

W. Das nicht. Aber der Zwecke des Bauens sind viele. Willst du, daß sich jeder Baumeister nur selbst sein Haus baue? ansonst wenn er für Andere bauet, wird ihm der Bauherr den Zweck unterschieben; er aber wird sich wieder auf den besondern Zweck nicht, sondern nur auf die feste und schöne Ordnung der Mittel einlassen.

H. Ich verstehe nichts von deiner Unterschiebung des Zwecks. Auf dem Indifferenzpunkt, wo Wissen und Seyn im Gleichgewicht stehen, giebt es keinen Zweck. Wird aber die Indifferenz aufgehoben, so sind einzelne Zwecke überhaupt nichts anders als willkührliche Beziehungen. Die Natur allein verfährt zweckmäßig ohne Zweck, und ohne

Zweck zweckmäßig zu verfahren, scheint mir des großen Menschen ganze Kunst — Warum aber spricht denn dein Freund gar nicht? Ich wünschte wohl auch seine Meinung zu vernehmen.

Ph. Unmittelbar hat mir noch kein inneres Zeichen gewinkt, und auch mittelbar in menschlicher Gestalt, wie Götter zuweilen erscheinen, hat mich noch keiner aufgefordert, zu reden. Willst du aber, daß ich mich vernehmen lasse, so mußt du mir schon auch meine Art zu sprechen zu gute halten. Zu langen, schön gesetzten Reden gehört nemlich mehr Uebung als ich besitze. Nur im Gespräch vermag ich wohl gemeinschaftlich mit Andern nachzuspüren dem Gedanken. Anfangs, wie mir deucht, habe ich nur einen Blick von ihm, denn gleich scheuem und gejagtem Wilde versteckt er sich bald hier, bald dort, und sucht sich zu verbergen auf alle Weise. Erst, wenn er eingefangen und in meiner Gewalt ist, glaube ich ihn zu halten und zu haben. Verlangt dich nun, daß wir der Philosophie also nachgehen, so laß über die Anstalten uns gemeinschaftlich bereden, damit nicht vergeblich ausfalle die Jagd.

H. Gut, ich will wohl. Hat doch schon eher ein Alter die Philosophen mit den Hunden verglichen, welche emsig verfolgend das Gefährt des Wissens, endlich die Beute erjagen.

Ph. Meinst du nun nicht, daß dem Jagdhunde schon ein Instinkt beiwohnt, das Unsichtbare vors Gesicht zu bekommen:

H. Allerdings, mittelst des Geruchs.

Ph. Der Geruch aber ist er nicht eine unsichtbare Berührung des Gegenstandes durch die bewegliche Luft?

H. Gewiß.

Ph. So bist auch du, als Philosoph, schon mittelbar in Berührung mit dem Gegenstande. Das Wissen aber, als das bloße Gefährt, ist beweglich, wie die Luft, und nur das Vermittelnde zwischen dir und dem Gegenstande?

H. Wohl, das Wissen überhaupt ist nur ein allgemeines Gesetz, wie ich vorhin sagte.

Ph. Gelangst du denn nun durch das Gesetz zum Wissen, kömmst du durch das Gefährt auf das Gefährt?

H. Freilich, wie anders?

Ph. Nicht durch das Werkzeug des Geruchs, die Nase?

H. Auch durch die Nase, wenn du so willst.

Ph. Weißt du nicht, daß Jäger, wenn sie etwa den Lauf des Wildes gesehen haben, nun den Hund herbeirufen, um ihn auf das Gefährt zu bringen, damit es ihn liege vor der Nase?

H. Bist du doch ein besserer Jäger, als ich glaubte.

Ph. So wirst du dich auch erinnern, daß nach dem Jagdausdruck der Hund bisweilen die Nase verliert, und wenn er die Nase verliert, verliert er das Gefährt.

H. Wohl, das ist mir bekannt.

Ph. Meinst du aber nicht, daß zwischen dem Geruch und der Nase die größte Identität sei?

H. Das läßt sich sagen.

Ph. Und der Indifferenzpunkt, wohin legen wir ihn, wenn der Hund die Nase verliert, oder wenn er sie hat?

H. Natürlich, wenn er Nase hat.

Ph. So wird derselbe vermöge der Identität auch Geruch haben, und das Gefährt kennen. Wie verliert er denn nun die Nase?

H. So bald er verliert das Gefährt.

Ph. Das Gefährt, verliert er es nicht auch beim Wechsel?

H. Auch dann.

Ph. Auf verschiedene Weise, du Treflicher, werden die Philosophen demnach das Gefährt verlieren, bald durch die Nase, bald durch den Wechsel des Wildes. Und nicht nur eine Indifferenz, sondern zwei Indifferenzpunkte wird es geben, der eine nemlich wird in, der andere wird außer der Identität liegen. Welchen von beiden hältst du nun für den wahren?

H. Gewiß den ersten.

Ph. So kann das Gefährt auch nie durch den Wechsel verloren gehen. Dann aber sind wir in Widerspruch, und haben selbst schon das Gefährt verloren. Antwortest du mir aber, der Indifferenzpunkt liege außer der Identität, so taugen wir ohne Geruchssinn gar nichts für die Jagd. So laß uns behaupten, die Indifferenz sei weder in noch außer der Identität.

H. Gut, lediglich nur in der Idee, in einer absoluten, intellektuellen Anschauung.

Ph. So wird die Indifferenz auch wahrhaft indifferent seyn, und die ganze Wissensform oder Philosophie ein verlornes Gefährt.

H. Du scherzest nicht übel.

Ph. Sage doch, Treflicher, nennst du Scherz, wenn aus einem Vorgebildeten ein Wahres erfolgt, oder wenn aus einem Wahren ein lediglich Vorgebildetes wird?

H. Ich meine, das Wahre ist aushaltend, gediegen, der Scherz aber, wenn du ihn dem Wahren entgegensetzest, schwebt ganz allein in dem Vorgebildeten.

Ph.

Ph. Bewundernswürdig bist du mir in deiner Kunst. Bald hättest du mich mit Netzen umstrickt, wie das Wild in einer Stallung gefangen. Wäre Scherz dem Wahren entgegengesetzt, so wäre der Scherz unwahr, und das Wahre und Unwahre schlößen sich einander aus. Ist denn aber der unwahre Scherz selbst nicht wahr, wahr als That, wenn auch nicht als Sache?

H. Als bestimmt herausgehobener Begriff ist der Scherz freilich wahr.

Ph. So ist die Wahrheit des Heraushebens keine andere, als die Wahrheit des Begriffs.

H. Nein, denn hier kommen That und Sache überein.

Ph. Folglich wird das Herausheben des Begriffs wahr an sich seyn, und da jeglicher Begriff ein bestimmt herausgehobener ist, so giebt es in der Welt überhaupt keine Unwahrheit, sondern als herausgehobener Begriff ist das Unwahre selbst wahr. Ist dir das nach deinem Sinne gesprochen?

H. Die in und nach dem Gesetz bestimmte Stelle einer Anschauung nenne ich Wahrheit, die entstellte Anschauung aber unwahr.

Ph. Also bei einem Strom, wo Kraft und Gesetz in der Erscheinung des Fließens sich verbinden, hältst du jeden Tropfen Wassers für wahr, denn sicher ist jeder Tropfen an seiner Stelle. Störst du aber das fließende Tropfengesetz, so wird der Tropfen unwahr. Meinst du es also?

H. Ich weiß nicht, was du Störung nennst.

Ph. Das Entstellen des Anschauens.

H. So wird allerdings mittelst der Störung Unwahrheit entstehen.

Ph. Folglich ohne Störung immer Wahrheit; und überaus glücklich sind die seeligen Menschen zu preisen, denn der Strom der Wahrheit fließt ihnen ewig klar und rein, wie von selbst.

H. Warum von selbst? Die Ordnung der Begriffe ist ihr Werk.

Ph. Werk der Kraft, oder Werk des Gesetzes.

H. Der Kraft mittelst des Gesetzes.

Ph. Also doch nicht der Kraft ohne das Gesetz.

H. Nein.

Ph. So mögen wir ja auch wohl die Kraft ganz bei Seite bringen, und nur das Gesetz wirken lassen?

H. Du trennst hier, was nicht zu trennen ist, denn die Kraft gehört mit zum Gesetz.

Ph. Wirkt denn aber die Kraft neben und außer dem Gesetz?

H. Nein.

Ph. So wird für die Wirkung allein hinlänglich seyn, das wirkende Gesetz. Denn sieh', wenn ein Todter eben das thäte, was ein Lebendiger thut, so würde meines Erachtens sich behaupten lassen, daß ein Todter lebendig, und ein Lebendiger todt sei.

H. Dann ließ es sichs freilich sagen.

Ph. Meinst du nun, daß ein Todter, oder Lebendiger — gleich viel! — in dem Gesetz außer dem Gesetz seyn könne?

H. Ich wiederhohle, daß du immer Dinge trennst, die unzertrennlich sind.

Ph. Aber sieh', du Treflicher, hier sind nicht zwei Dinge, es ist nur ein Gesetz.

H.

H. Das Gesetz ist unzertrennlich an sich.

Ph. Desto beßer, dann liegt das Gesetz selbst in dem Indifferenzpunkt, das Gesetz ist ein indifferenter Zuschauer bei aller Wahrheit. Ordnet das Gesetz nun aber die Begriffe, damit sie wahr werden, so ordnet sie solche durch sich selber, und alles Wahre ist in unserer Weisheit wahr.

H. Gewiß, das Wahre bildet das Wahre.

Ph. Ist es denn aber billig, o Treflicher! daß du mit einem schlichten, im Reden nicht geübten Mann unaufhörlich Scherz treibst, ihm immer ausweichst, wo er dir nur begegnet? Nennst du Bilden — denn dieses Wort hast du wieder unvermerkt hineingeschoben in den vorigen Satz — wenn ein Wahres hervorgeht aus dem Gesetz, oder das Gesetz selbst hineinbildet in das Gesetz?

H. Das Letztere.

Ph. So wird vor dem Gesetz kein Bilden statt haben, sagtest du aber das Erstere, so wird ein Bilden seyn ohne Gesetz. Wie erklärst du dich nun?

H. Zugleich mit dem Gesetz erscheint das Gesetz, und das ursprüngliche Bilden ist das Bilden des Gesetzes.

Ph. Also wird es außer dem Gesetz entweder kein Bilden geben, oder bei allen Menschen wird das Gesetz gleich bilden. Wirst du denn aber läugnen, daß Jedem von uns Bilder vorschweben?

H. Bilder wohl, aber nicht vollkommene.

Ph. Also haben wir ja wohl zwei Gesetze, ein vollkommenes, und auch ein unvollkommenes? Und diese beiden Gesetze sind sie vielleicht ebenfalls vereinigt in dem Indifferenzpunct? Welche das vollkommene Gesetz statt des unvollkommenen treffen, solchen fällt alsdenn ein sehr glück-

liches Loos. Sie allein bilden die Wahrheit, die Anderen aber leben ewig im Unwahren.

H. Von dem Unwahren überzugehen ins Wahre, hängt nur ab von der Befolgung des Gesetzes.

Ph. Und von welchem Gesetz doch, von dem vollkommenen, oder unvollkommenen?

H. Von dem vollkommenen allerdings, denn die Befolgung ist eben das Zeichen der Gesetzvollkommenheit.

Ph. Bei dem unvollkommenen Gesetz wird also keine Befolgung seyn, sondern selber befolgen wird sich das Gesetz. Vorhin sagtest du aber, das Wahre sei ein Hineinbilden des Gesetzes in das Gesetz, nun ist das Wahre sicher doch vollkommen, so wird das Vollkommene denn aus dem Unvollkommenen hervorgehen. Oder ist das Sichselberbefolgen des Gesetzes, und das Hineinbilden des Gesetzes in das Gesetz nicht etwa einerlei?

H. Einerlei wohl nicht, indem das ursprüngliche Bilden nur eben ist das Bilden des Gesetzes, und mittelst des Gesetzes dann findet erst statt ein Fortbilden.

Ph. So muß das Bilden unmittelbar sich selbst in dem Gesetz, mittelbar aber das Gesetz bilden.

H. Ja.

Ph. Und demnach giebt es ein Bilden, nicht ohne Gesetz, aber vor allem Gesetz. Mit dem Gesetz kömmt zum Vorschein dein Indifferenzpunkt, und hier ist der Fall, daß ein Todter eben das thut, was ein Lebendiger. Denn das Gesetz, als die zeitige Erscheinung des Bildens ist doch wohl lebend?

H. Freilich.

Ph. Ist denn nun aber das Gesetz lebend an sich, oder nur lebend in Beziehung mit dem Bilden?

H.

H. Mit dem Bilden in Beziehung.

Ph. Folglich ohne das Bilden todt.

H. Gewiß.

Ph. Der Indifferenzpunkt aber ist er etwas anderes, als das todte Gesetz?

H. Nein, eben dasselbe.

Ph. Wie gelangt ihr Philosophen denn also zum Leben?

H. Durch das Bilden, sagte ich dir ja.

Ph. So ist Leben und Bilden einerlei?

H. Ja.

Ph. Und weil alles, was bildet, lebt, so wird auch alles, was lebt, bilden. Meinst du es also?

H. Schwer ist es, fertig zu werden mit dir, denn das Gespinnst reißt nie ab, und du drehst dich ewig im Kreise.

Ph. Aber sieh' nur, Treflicher, wie übermüthig du bist, denn eben spottest du meiner, wenn ich ins Stocken gerathe. Jetzt, da ich dich fragen will, wie lebt denn das Bilden, ohne das Leben? unterbrichst du mich, um dasjenige zu trennen, was nicht zu trennen ist. Oder meinst du vielleicht das Leben irgend wie, und wo gefunden zu haben?

H. Einen meiner Bekannten sehe ich dort, der gewiß meiner harrt. Verzeiht, daß ich Euch verlassen muß. Willst du mich begleiten, Architekton?

A. Ich komme.

W. So gehst du vielleicht, einen Jäger zu suchen, der dich bringe auf das Gefährt?

E. Mit der Nase scheint er das Gefährt zugleich verloren zu haben.

Ph. Das Leben, ihr Lieben, besteht nicht ohne das Bilden. Das Leben ist nur ein Bild des Bildens. Als Bild ist es endlich zu Folge des Gesetzes, als Bilden aber unendlich in dem Gesetz. Sonach ist das Vermittelnde nicht das Bilden, sondern das Gesetz, und das Gesetz ist nur dann ein Abbild des Bildens, wenn das Bilden ein Abbild des Gesetzes ist.

Dies allein ist die wahre Identität, wenn außer dem Gesetz kein Bilden zurück bleibt. Wenn Hentheoros daher ein Bilden an sich setzt, es sei als Kraft, oder als Indifferenzpunkt, oder unter irgend einem andern, schon erfundenen, oder noch zu erfindenden Nahmen, so muß das Bilden wieder rein aufgehen in das Gesetz, damit es als Bilden nunmehr werde, und bestehe. Der Gedanke, oder die Philosophie ist dann ein Werk, ein Werk des Wissens, wenn das Bilden sich in dem Gesetz, und das Gesetz sich in dem Bilden beschreibt. Einfach nicht, sondern zwiefach ist sonach der Kreis, und die Kunst, abgesehn von der Wissenschaft, besteht darin, das Gesetz zugleich in der Anschauung, und auch in dem Gemüth zu wahren, damit als Anschauung ein Wissen, als Gemüth aber ein Werk hervorgehen möge, und ohne diesen Begriff von der Philosophie im Sinne zu haben, hat jeder Recht, welcher behauptet, daß alle philosophischen Systeme eitel Nichts sind gegen die wahre Religion, die Thun und Wissen im innersten Herzen verbindet, gleichsam den Bund Gottes mit dem Menschen abschließt. Aber seht nur, ihr Lieben, in welchen Wortfluß ich mit einem Mahl gerathe, gleich einem Begeisterten, der während der Begeisterung mehr weiß, als er sich eben bewußt ist.

W. Es muß wohl also seyn, daß irgend eine Begeisterung dich anwandelt, denn gewöhnlich sprichst du nur Bekanntes von dem Bekannten. Jetzt aber verstehe ich dich nicht.

Kr. Nur dies Eine erkläre mir, ich bitte dich, wie das Gesetz das Vermittelnde seyn kann, da das Gesetz an sich nichts anders ist, als ein bloßes Widerspiel, wie denn die ganze Kritik der reinen Vernunft auf diesen Gedanken beruht? Sie zeigt die Unzulänglichkeit des Verstandes, sich selber zu regieren, und unterwirft ihn eben dadurch der Idee.

Ph. Ist Jemand zum Unterthan geboren, so folgt natürlich, er müße haben einen König, der ihn beherrsche, aber ist denn deshalb auch das Verhältniß schon mit bestimmt zwischen König und Unterthan?

Kr. Nein, das freilich nicht.

Ph. So werden denn Vermittler eintreten müssen, welche es über sich nehmen, erst ein festes Verhältniß zu begründen. Kannst du mir wohl diese Vermittler nennen?

Kr. Etwa die Anschauungen a priori?

Ph. Und diese Vermittler, nicht wahr, werden selbst vermittelt seyn, d. i. weder König noch Unterthan?

K. Gewiß.

Ph. Also wirkliche Entgegensetzungen. Denn nennst du nicht wirklich, wenn Einer das ist, wofür er sich ausgiebt?

K. Wohl.

Ph. So sind denn deine Anschauungen a priori vermittelte Vermittler zwischen der allein herrschenden Idee, und dem unterworfenen Verstande. Und als Vermittler sind sie scheinlich nur, als selbst vermittelt aber wirklich.

K. Gut.

Ph. Ferner das Wirkliche entgegengesetzt dem Scheinlichen, das Vermittelte dem Vermittler sei das einfache Verhältniß, das Vermittelte hingegen allein, wodurch der

Ver:

Vermittler fähig und geschickt wird zur vorhabenden Handlung, nenne das zwiefache Verhältniß! Wird nun die absolute Wahrheit der Handlung, ich frage dich, einzig aus dem einfachen, sondern nicht auch aus dem zwiefachen Verhältniß hervorgehen?

K. Allerdings auch aus dem zwiefachen Verhältniß.

Ph. Heißt aber ein zwiefaches Verhältniß, in so fern es das einfache einschließt, und in sich aufnimmt, nicht ein Vermittelndes, und ein solches Vermittelnde ist das Gesetz alles Seyns.

K. Sonach wären in der Kritik der reinen Vernunft die Anschauungen a priori das Vermittelnde, oder das wahre Gesetz.

Ph. Richtig, Lieber; sind sie denn aber auch, diese Anschauungen a priori, in der Kritik erwiesen, oder nicht bloß, als sich vorfindend, aufgestellt?

K. Erwiesen? das nicht! sie sind, weil sie sind.

Ph. Als seiend also selbst innerhalb des Gesetzes alles Seyns?

K. Freilich wohl.

Ph. Ist nun nicht jegliches Seyn bestehend im Anschauen?

K. Ja.

Ph. Folglich sind die Anschauungen a priori ein endliches Anschauen. Alles endliche ist aber bestimmt. Sind sie denn bestimmt?

K. Nein, sondern eben bestimmend das Zubestimmende.

Ph. Also auch unendlich, und sonach endlich und unendlich zugleich, das vermittelnde Verhältniß, oder das wahre Gesetz, ohne jedoch es deutlich auszusprechen.

E. Aber warum spricht denn die Kritik dieses Gesetz nicht klar aus?

Ph. Eben weil dieses Gesetz ihr nur das Daseyn gab, weil sie selbst dieses Gesetz beschreibt, weil sie ein philosophisches Kunstwerk ist, aber nicht Wissenschaft.

E. So wäre die Wissenschaft über die Kunst?

Ph. Sage mir, Eidagetos, ist das Kind, ehe und bevor es die Mutter zur Welt geboren hat?

E. Warum fragst du das?

Ph. Antwortest du mir: Nein, nur erst bei der Geburt kömmt das Kind ins Daseyn, so werde ich dich leicht widerlegen, hinweisend auf die Entwickelungsperiode des Embryo. Sagst du aber, schon vor der Geburt lebt das Kind, so werde ich läugnen, daß es lebe für sich, so lange die Gemeinschaft nicht aufgehoben worden. Wie wirst du dich also erklären?

E. So wäre die Geburt nur eben diese Aufhebung der Gemeinschaft, die Absonderung in dem Lebendigen.

Ph. Nicht anders, und das Wissen geboren aus der Kunst ein lebendiges Trennen im Leben. Oder ein lebendiges und gesundes Kind, nach der Geburt lebt es nun für sich nicht fort?

E. Freilich.

Ph. Wie bleibt ihm denn aber das Leben, da es doch von dem Leben getrennt ist?

E. Ich weiß nicht, von welchem Leben du sprichst, ob von dem physischen, oder von dem innern Leben, dem Bewußtseyn?

Ph. Das physische Leben läßt es sich denn trennen? ist es nicht, wo es ist, stets ein Ganzes?

E.

E. Also von dem Bewußtseyn. Und die Frage ist, wie das Bewußtseyn lebt nach der Trennung?

Ph. Oder sage lieber, nach dem entstehenden Wissen, denn es entstand durch die Trennung, das Wissen. Ist das Leben nicht ein Ganzes?

E. Ja.

Ph. So wird auch das Wissen ein Ganzes seyn, wenn es leben soll?

E. Gewiß, zu Folge der Bedeutung des Wortes, Leben.

Ph. Nun involvirt die Vorsylbe Be: oder Bei: zu Nennwörtern gesetzt, immer den Begriff eines Getrennten, die örtliche Beziehung der bewegenden Handlung sei auch, um, neben, oder zu. Be: wußtseyn bedeutet folglich so viel als eine Absonderung, ein gänzliches Getrenntseyn vom Wissen. Und also nur durch diese Absonderung von allem Wissen wird das Wissen ein Ganzes?

E. Gut.

Ph. Auch das Bewußtseyn folglich besteht durch ein vermitteltes Verhältniß, oder das allgemeine Gesetz alles Seyns, scheinlich zuerst durch Absonderung als ein Ganzes von dem Ganzen der Kunst, dem unbewußten Bilden; wirklich dann, durch Absonderung von allem Wissen im Bewußtseyn. Jegliche Absonderung setzt, und wird ein Ganzes, und die Absonderung überhaupt ist das wahre Geheimniß, wie ein Ganzes des Lebens erscheint.

E. Also gilt dasselbe Gesetz nun auch in der physischen Welt?

Ph. Gewiß. Wo bleibt die Gestalt des Kindes bei dem Jüngling, wo die des Jünglings bei dem Mann, die des Mannes bei dem Greise, wo endlich die Gestalt des Lebens bei dem Tod? Das Gesammte ist nur scheinlich ein

Gan-

Ganzes, das Wirkliche aber dieses ganzen Kreises entsteht einzig durch Absonderung. Das Wirkliche ist es nun nicht ein Wissen?

E. Allerdings.

Ph. Und das Scheinliche sonach und Unbewußte ist Kunst, ein Ganzes, von welchem sich abgesondert hat kein Wissen?

E. Wohl, ich verstehe dich.

Ph. Nun so antworte mir, du Guter, ob das Bewußtseyn Kunst, oder ein Wissen sei?

E. Aus dem Wissen zwar entstand das Bewußtseyn, ob das Bewußtseyn selber aber ein Wissen sei, vermag ich dir nicht zu sagen.

Ph. Ist dir denn aber erinnerlich, daß das Bewußtseyn auch ein Ganzes geworden wäre durch Absonderung?

E. Nein, das nicht.

Ph. Und so sieh' nur, Eidagetos, was mir zuweilen begegnet. Irgend ein himmlisches, flüchtiges Wesen spricht, und hat auch vorhin aus mir gesprochen, so als wenn ich es eben selber wäre. Daß ich es aber selbst nicht war, weiß ich jetzt gewiß. Mit der himmlischen Abkunft auf die Erde mag es wohl eine ähnliche Bewandtniß haben, als mit der lebendigen Fahrt in den Tartarus. Gleich dem Orpheus, als ich mich nur umsah, war auch die Geliebte mir verschwunden, und der mühevolle Weg umsonst. Laß uns doch, ich bitte dich, du Guter, fortan zusammenbleiben, damit ich es wieder selbst sehe, wie ich es bin, der mit dir geht.

E. Ich will wohl. Ob wir aber auch beide glücklicher seyn werden, als zuvor, steht dahin.

Ph. So antworte mir doch, o Lieber, wie ich mir etwa das Bewußtseyn erklären soll? Zuvor muß ich dir aber erzählen, was mir wohl Andere zu andern Zeiten hierüber

sagen

sagen mochten, denn daß ich es von mir selbst nicht habe, bin ich mir bewußt. Oft schon, wenn mir hin und wieder so etwas begegnete, als eben vorhin, daß ich unbewußt mir gesprochen, habe ich wohl Erkundigung eingezogen, diesen und jenen gefragt, wie man sich denn selber als selbst wisse? mehrere, und größtentheils alle haben mich meines vielen Fragens wegen verlacht, zum Theil haben mich aber auch einige ruhige und weise Männer also beschieden: das Wissen enthalte in sich selber die Richtung. Das Wissen, als Bilden, sei ein in sich aufgehendes, wechselseitiges Beziehen zweier Glieder, als Ganze Eines Gedankens. Kannst du dies nun verstehen und mir auslegen?

E. Aus der vorherbestimmten Harmonie geht alles Reale, und folglich auch das Wissen als Wirkliches hervor.

Ph. Wie kommt mir aber doch die Vorstellung von der vorgestellten Harmonie, die zwei in Eins verschmilzt, oder wie werden Zwei in Eins verschmolzen, so daß zwei Andere wieder Eins werden, und in Allem Sechs Glieder entstehen? Der zureichende Grund, sagt Kritikos, reicht sich nur eben selbst zu, wie ist mir also zu helfen?

E. Warum zwei Glieder entstehen, vermag ich dir nicht zu erklären, nur daß sie zugleich Zwei und Eins sind, ist gewiß. Das Ganze ist eine glückliche Hypothese, die sich hinterher bewährt.

Ph. Bist du denn mit einer solchen Gewährleistung zufrieden, da jemand sein eigener Gewährsmann ist? Eben weil er nicht ist vielleicht, wofür er sich ausgiebt, verlangst du einen Bürgen, oder ein Unterpfand? Jede Hypothese ohne Bürgen ist daher ein betrügerisches Borgen in der versteckten Absicht, das Erborgte nie wiederzugeben. Aber auch in der Philosophie, wie im ganzen Leben, muß man ehrlich seyn, sich einen unverwerflichen Bürgen suchen, und

ihn

ihn als solchen einsetzen. Meinst du nun nicht sogleich einen Bürgen anzutreffen, so höre, was ich wohl von andern Begeisterten, oder aus den hinterlaßenen Schriften großer Seher etwa habe erforschen können. Sie sagen, die Mathematik sei der Vorhof der Philosophie. Nun besitzt die Mathematik zwar allerhand treffliche Kenntniße, aber wie sie doch eigens die Philosophie einleite, wünschte ich wohl zu wissen?

E. Vielleicht, weil im Lernen die Mathematik die größte Anstrengung erfordert.

Ph. Die Alten nannten, wie ich mich erinnere, das Erlernte und das Gelehrte, das Wissen als Bestimmtes überhaupt μάθημα, folglich hat die Mathematik nur von dem Bestimmten ihren Nahmen. Nun antworte mir doch, o Lieber, ob nicht bei jedem absolutbestimmten, die endliche Gränze gleichsam durchsichtig seyn muß, damit die Gränze sich auf keinen Fall mehr scheiden lasse von dem Begränzten?

E. Gewiß, wenn die Gränze nicht rein aufginge in das Begränzte, so würde eine doppelte Anschauung entstehen.

Ph. Und die doppelte Anschauung würde in ihre einfache zerlegt, wieder doppelt, jede der einfachen als für sich, bestimmt werden müssen.

E. Das ist klar.

Ph. Der Mathematiker also, indem er von jeder Gränze, als einer für sich bestimmten in den Begränzten abstrahirt, wird unbewußt die Richtung auf das absolut, endliche, als solches erhalten. Fällt dir hier nicht der mathematische Punkt ein, der zu Folge der Mathesis ganz ohne Ausdehnung ist?

E. Ja wohl. Die endliche Bestimmung des Endlichen, oder der Punkt, wo das Wirkliche das Endliche berührt, setzt offenbar die Mathesis absolut rein.

Ph. Und die mathematische Construktion daher, ist nun eben nichts anders außer dieser Construktion selbst?

E. Sicher.

Ph. Der Schüler, indem er gezwungen ist, von jedem Besonderen des Objekts abzusehen, von den datis, als der möglichen Construktion, ausgehend, nunmehr vorzuschreiten zu der wirklichen, auf welche die Figur erst folgt, lernt kennen überhaupt, was wissenschaftliche Construktion sei, lernt eine Welt verlieren, um sie aus der Construktion wieder zu finden. Meinst du nicht, daß dies der wahre Grund sei jener Empfehlung der Mathematik, als Vorbereitung zur Philosophie?

E. Ja, dies scheinen mir die Alten allerdings haben sagen zu wollen.

Ph. Der Punkt, wo die Idee an das Endliche gränzt, ibi idea manet, ist also der mathematische, und die absolut reine Entgegensetzung zwischen dem Unendlichen und Endlichen uns dadurch begreiflich.

E. Ganz recht.

Ph. Und die Construktion, nicht wahr, ist nichts anders, als eben diese absolute Entgegensetzung zwischen dem Unendlichen und Endlichen?

E. Ja.

Ph. Die Construktion aber ist wirklich?

E. Allerdings.

Ph. Sonach der einzig wahre Bürge, welcher Gewähr leistet für jeden Schein?

E. Gewiß.

Ph. Und der Bürge muß das seyn, wofür er sich ausgiebt, in seinem Daseyn darf kein Zweifel mehr liegen?

E. Ganz natürlich, sonst ist die Gewährleistung ohne Ende.

Ph. Das Wirkliche aber war es nicht, dem Objekt nach, ein Absondern schlechthin?

E. Richtig.

Ph. Und das Absondern bestand zwischen zwei Ganze?

E. Wohl.

Ph. Setzend das eine Ganze als scheinlich, ward das andere und zugleich das eine, wirklich?

E. Auch dies.

Ph. Jenes Setzen, oder scheinliche Absondern, im Denken getrennt gedacht, war das einfache; dieses wirkliche Absondern aber das zwiefache Verhältniß?

E. Gut.

Ph. Und hierdurch entstand das Bewußtseyn?

E. Recht.

Ph. Sonach wird denn eine dritte Absonderung das Wirkliche verwirklichen, und das Bewußtseyn schließen. Das Bewußtseyn, als ein wirkliches gesetzt, wird seyn nunmehr ein verwirklichtes Ganze?

E. So folgt es.

Ph. Ein verwirklichtes Ganze durch Absonderung, hervorgegangen aus einem wirklichen Ganzen, als Bewußtseyn, nennt die Sprache ein Bilden, und sonach ist das geschloßene Bewußtseyn ein Bilden.

E. Richtig.

Ph. Durch jede Absonderung aber werden wirklich zwei Ganze, scheinlich eins, das andere wirklich, mit dem Wirken zugleich, also sind in dem Bilden drei Absonderungen, und zweimahl drei, oder sechs Glieder in sich, und unter sich verbunden zu Eins.

E. Gut.

Ph. Ferner hieß uns das Absondern ein Wissen; und ganz eigenthümlich bedeutet das Wort Wissen ein scheinliches Absondern, welches nach dem allgemeinen Gesetz des zwiefachen Verhältnißes, oder das Rücknehmen des scheinlich wirklichen zum Wirklichen der That, durch die That, — ein wirkliches Absondern, oder wirkliches Wissen wird. Dieses wirkliche Wissen durch eine zweite Absonderung von allem nunmehr nur scheinlich wirklichen Wissen, erhob sich zum Bewußtseyn, als ein Ganzes, getrennt von dem gesammten Wissen. So wird denn durch eine dritte und letzte Absonderung in und nach dem allgemeinen Gesetz des zwiefachen Verhältnißes, oder durch das Bilden, wie wir diese letzte Absonderung nannten, das Bewußtseyn wieder ein Wissen in den Gebilden werden, und den Wissenkreis vollenden.

E. Also nur in den Gebilden des Bildens gäbe es ein Wissen des Bewußtseyns?

Ph. Allerdings nur in dem Objekt erkennt sich das Subjekt, folglich kann das Subjekt sich auch nur in dem frei geschaffenen Objekt des Gebilden, frei erblicken, sich selber ins Leben rufen. Alle wahrhafte Construktion, die einzige Gewährleistung für unser Wissen, ist sonach ein Bilden, und das Gebilde dieses Bildens ist der freie Begriff. Der Begriff ist das jedesmalige Besondere des dreifachen Absonderns, und der auf sich zurückkehrende dreifache Begriff alles Begreifens ist das wahre Objekt, oder

die

die Wahrheit als Objekt. Anfangs nur scheinlich aus sich erwachend durch zweimahlige Wechselglieder, lebt und schließt sich das Leben in den beiden Entgegengesetzten des Wechsels selbst zur Wahrheit, und auf diese Weise wird das Scheinliche zur Wirklichkeit, das Endliche unendlich, einzig durch die That. Aus der Kunst geboren lebt nun die Wissenschaft auch Kunst, für sich, wie ein gesundes Kind, und zwischen Mutter und Kind besteht, als Besonderes, die größte Harmonie. Willst du nun, Eidagetos, daß wir hier das Gespräch abbrechen, oder sollen wir die Rede vollendend, den Begriff wieder zurückführen zum Objekt?

E. Ja, laß uns den Gedanken verfolgen bis zu Ende, bis wir ihn haben und halten. Nur möge mich Kritikos hier ablösen, denn wer vermöchte, du Unermüdlicher, dir stets zur Seite zu gehen!

K. Gut, das sei abgemacht, ich trete an deine Stelle.

Ph. Wohlan, o Kritikos, der Begriff war ein Besonderes, dabei blieben wir stehen, magst du mir nun sagen, wie auch ein Besonderes werde das Objekt? Sieh nur, wie ich mir die Sache denke. Das Subjekt erkennt sich — oder kann, und soll sich erkennen, werde ich lieber sprechen — in dem Objekt, durch das uns bekannte Widerspiel des Scheinlichen und Wirklichen. Dieses Widerspiel ist der Entwicklungskeim aller Nothwendigkeit, als That ist das Widerspiel ein Können, als Gesetz aber ein Sollen. Anfangs ist das Subjekt absolut leer, wie denn auch natürlich das Objekt; Subjekt und Objekt nichts anders mit einem Wort, als Gegensatz in der Gegensetzung, nemlich dem Widerspiel. Wie in aller Welt, sage mir, kömmt denn nun ein solches Objekt, wie ein Baum, oder ein Haus zum Vorschein?

Kr. Ist die Anschauung als Entelechie, in Sinnlichkeit und Verstand erst gesetzt, so geht jedes besondere Objekt hervor aus den Kategorien.

Ph. In der Entelechie der Anschauung liegt also zweierlei beisammen, ein Bildungsstoff und ein Bildendes. Der Stoff ist sonach doch beharrend, damit sich das Bildende an ihm beschäftigen könne?

Kr. Das versteht sich, der Stoff ist beharrend.

Ph. Willst du, mir zu Gefallen, nun wohl bei diesem beharrenden Stoff nichts anders dir denken, als jenes leere Widerspiel der Gegensätze, bloß damit wir unter uns erst Eins werden über die Worte?

Kr. Gut.

Ph. Unter dem Bildenden ferner, obschon es fortwuchert in den Kategorien, wieder nichts anders, als jene dreimahlige, und dreifache auf einander eingreifende Absonderungen, wovon wir vorhin sprechen?

Kr. Auch dies kann geschehen.

Ph. So werden wir beide, meines Erachtens, das gesammte Räderwerk nun kennen, wodurch gebildet ist das besondere Objekt.

Kr. Ganz recht.

Ph. Fragt uns aber nun Jemand, wie aus so einfachen Mitteln eine so große Verschiedenheit der Objekte, als die Welt umschließt, dennoch bewirkt werden könne, so bin ich, im ersten Augenblick, doch verlegen wegen der Antwort.

Kr. Wie so? Die Kategorien, mit Hülfe der Ontologischen Lehrbücher, verlängert in Prädicabilien, ergeben zuletzt eine vollkommene systematische Topik, wodurch jedes Besondere seinen Ort angewiesen erhält.

Ph.

Ph. Wohl. Meinst du nun aber, daß dadurch z. B. ein Haus werde, weil Jemand das Bauen versteht? oder sogleich ein Baum hervortreibe, weil Jemand zufällig ein Gärtner ist?

Kr. Das Besondere ist doch aber nichts anders als die zerstückelte, und von allen Seiten beschnittene Anschauung!

Ph. Recht, das Besondere war das jedesmalige Absondern, folglich ein Ganzes, gegenübergestellt einem Ganzen, nemlich dem Allgemeinen. Sonach ist ein Widerspiel, auch zwischen dem Besonderen und dem Allgemeinen?

Kr. Immerhin.

Ph. Willst du nun wohl, mir zu Liebe, das Allgemeine und Besondere, als Gegensätze, auch Einheit und Nothwendigkeit nennen?

Kr. Wohl.

Ph. In jedem Besonderen, als Objekt, wird folglich Einheit und Nothwendigkeit beisammen liegen?

Kr. Offenbar.

Ph. Nun aber, damit ich es nicht vergesse, war absolut leer sowohl das Subjekt, als Objekt. Nicht?

Kr. Gewiß, davon gingen wir aus.

Ph. Folglich ist unser Besonderes auch nichts anders, als ein Denkobjekt?

Kr. Also Noumen!

Ph. Wie verwandelt sich denn aber dieses Noumen zum Phänomen? Kannst du mich darüber belehren?

Kr. Durch Subsumtion unter die Urtheilskraft.

Ph. Vergönnst du mir wohl, daß ich statt Urtheilen wieder Absondern setze, denn an diese Ausdrücke habe ich mich einmahl gewöhnt?

Kr. So thue es.

Ph. Und statt Subsumtion, ein fortgesetztes Absondern von einem, in so fern Abgesonderten?

Kr. Gut.

Ph. So wird durch bloße Uebersetzung, nunmehr das Urtheil Einheit, die Subsumtion aber Nothwendigkeit heißen, und folglich bist du einverstanden mit mir, daß sich wandele das Noumen zum Phänomen durch Einheit und Nothwendigkeit.

Kr. Das ist klar.

Ph. Oder auch durch That und Gesetz.

Kr. Ja.

Ph. Zwischen That und Gesetz besteht sonach das Widerspiel in dem Gesetz?

Kr. Richtig.

Ph. Und die That, als absolut leer, ist als Erscheinung nur Gesetz?

Kr. Nicht anders.

Ph. So ist jedwede Erscheinung nichts anders als Gesetz, und aufgehoben der Unterschied zwischen Noumen und Phänomen?

Kr. Dies folgt freilich.

Ph. Die Baukunst aber, oder auch die Gartenkunst sind sie etwas anderes, als ein gesetzmäßiges Ordnen der Mittel?

Kr. Nein.

Ph. So wird auch ein Haus entstehen, oder ein Baum hervortreiben, wo nur lebt ein Bauverständiger, oder ein Gärtner. Wie denn das, du Lieber?

Kr. Der Verstand dient nur zum empirischen Gebrauch, und diese Bedingung habe ich vielleicht vorhin vergessen.

Ph. Wohl, so müssen wir von neuem auch diese Bedingung betrachten. Nennst du empirisch, und Empirie nicht das Erscheinen der Erscheinungswelt, schlechthin als solches?

Kr. Ja.

Ph. Und Gebrauch, die Anwendung der Mittel zu irgend einem Zweck?

Kr. Wohl.

Ph. Nach Aufhebung des Unterschieds zwischen Noumen und Phänomen, ist aber das Erscheinen an sich, nichts anders als Gesetz?

Kr. Freilich.

Ph. Und der Gebrauch, abgesehn von allem Gesetz nur That, und absolut leer.

Kr. Auch dies.

Ph. Folglich, irr' ich mich nicht, ist die absolut leere That die Bedingung alles Erscheinens.

Kr. Richtig.

Ph. Sonach kömmt, damit ein Haus entstehe, oder ein Baum hervortreibe, zu dem Baumeister oder dem Gärtner noch das Bauen oder Pflanzen?

Kr. Gewiß.

Ph. Und der empirische Gebrauch ist just das Wesen der Sache, die Seele des Gesetzes?

Kr. Das folgt.

Ph. So laß uns die Ausdrücke wechseln, und statt des empirischen Gebrauchs, das absolut Praktische sagen.

Kr. Ich will.

Ph. Demnach geht die ganze Erscheinungswelt durch das absolut Praktische hervor, in jedem besonderen Objekt spricht sich aber aus das Gesetz.

Kr. Ganz gewiß.

Ph. Und das Vorige zusammenstellend mit dem Jetzigen, ist das Gesetz Stoff, das Bildende aber That, das absolut Praktische.

Kr. Nicht anders.

Ph. Das Gesetz aber, du Lieber, spricht es sich nun aus durch das absolut Praktische, oder das absolut Praktische durch das Gesetz?

Kr. Das Eine so wohl, als das Andere läßt sich sagen.

Ph. Also auch das Gesetz, durch das Gesetz?

Kr. In sofern freilich.

Ph. Dann ist das Bauen oder Pflanzen auch aufgehend in das Gesetz, und außer dem Gesetz gar nicht da?

Kr. Sicher nicht.

Ph. Und die That, als nicht gesondert von dem Gesetz, gleich dem Gesetz, absolut leer, das Widerspiel von leeren Gegensätzen?

Kr. Ich räume es ein.

Ph. Ferner auch jegliches Erscheinungsobjekt, Noumen oder Phänomen absolut leer.

K. Offenbar.

Ph. Ueberhaupt also, das Aufgehen der absoluten That in das Gesetz, ein für allemahl, das Zeichen von Leerheit?

Kr. So scheint es.

Ph. Das Aufgehen in das Gesetz, oder die Leerheit ist aber Folge des Widerspiels der Gegensätze, Folge des Absonderns überhaupt, und heißt Nothwendigkeit. Götter und Menschen bezwingt sonach die Nothwendigkeit, aber das Göttliche nur erkennt sie für Leerheit. Wie meinst du nun wohl, daß diese Leerheit in dem Nothwendigen zu erkennen sei? Nicht wahr, an der Sache selbst kann man die Sache nicht erkennen, sondern in Etwas außer ihr, welches beweist, daß nur sie es ist, und keine andere?

Kr. Wo aber wird dieser Beweiß anfangen können?

Ph. Wo anders, als in dem Göttlichen selbst, in der Idee!

Kr. Das ist richtig.

Ph. Nicht an dem Objekte erkennt sich also das Objekt; denn alle Objekte sammt und sonders sind leer, sondern lediglich an der Idee.

Kr. Gewiß.

Ph. Als wir nun vorhin, Eidagetos und ich, das Bewußtseyn zu wissen suchten, so erschien uns das Bewußtseyn, Objekt, und als Objekt sich selber selbst zu wissen, ist nach dem Gesetz des Nothwendigen unmöglich, widersprechend. Und alles Bestreben der Menschen, ausgehend von irgend einem Objektiven, Philosophie zu seyn sich rühmend, ist nicht Philosophie, sondern unter diesem Nahmen eitel Thorheit und Täuschung.

W. Mit gebührender Bescheidenheit, gesteht, habe ich Euch zugehört bisher. Aber bei diesem Ausspruch, verzeiht mir, wenn ich Euch einen Augenblick unterbreche. Was hat es denn nun zu bedeuten mit unseren Philosophien der Natur, der Heilkunst, der Gesetzgebung, und

mehreren anderen, haben sie gar keinen Anspruch auf das, wofür sie sich ausgeben?

Ph. Das zu Folge des vermittelten, aus dreien Gliedern bestehenden Verhältnißes, sich selbst in sich selber, durch dreifache Absonderungen beschreibende Gesetz des Nothwendigen ist nur da für die Idee, deren Gestalt nur also vollendet, und nicht anders erscheint. Vollendung ist das Seyn der Idee. Besteht denn nun aber ein Seyn, ohne ein Daseyn? Und das Daseyn ist es Objekt, oder sind vielmehr alle daseyende Objekte nicht nur da durch das Daseyn? Demnach, o Lieber, giebt es keine Vollendung in dem Objektiven, die Vollendung ist einzig an der Idee. Was die Idee erzeugt, geht aus von ihr, und zu ihr kehrt es wieder zurück. Die Natur aber, oder die Heilkunst, oder die Gesetzgebung kehren sie denn wieder zurück in die Idee? Dann wären sie auch gar nicht da, und doch wirst du nicht läugnen, daß sie es sind, nicht für sich, sondern mittelst der Idee.

W. Wie denn aber für sich? für sich, sagst du, sind sie nicht da, und doch sind sie da. Kritikos, hilf mir doch, damit wir diesen Punkt aufs reine bringen.

Kr. Ich meine, nur als Begriff sind diese verschiedene Philosophien da, aber nicht als Idee.

Ph. Das heißt, diese Philosophien sind keine Philosophie, und hiemit ist jener Ausspruch gerechtfertiget.

W. So laß uns doch den Begriff aus einander setzen mit der Idee, damit auch jene Bestrebungen der mühsamen Menschen ihren Platz angewiesen erhalten!

Ph. Gut, das wollen wir thun, denn das ist ohnehin Gang unserer Rede. Von dem Objektiven zu dem Begriff, durch die Idee, wieder zurück von dem Begriff zu

dem

dem Objektiven ist der innere zu beschreibende Kreis alles Denkens, jetzt mögen wir auch den äußern hinzufügen von dem Begriff nemlich zur Idee, und damit das Ganze vollenden. Zuerst also, Kritikos, müssen wir uns wohl daran erinnern, was wir schon eher sagten, daß nemlich der Begriff nichts anders sei, als das jedesmalige Besondere des Begreiffens?

Kr. Ja allerdings, darauf müssen wir wieder zurückkommen.

Ph. Und das Begreifen, nicht wahr, ist das zwiefache oder vermittelte Verhältniß zwischen dem zweimahligen Absondern, oder den vier Gegensätzen des Widerspiels?

Kr. Warum sagst du denn, vier Gegensätze?

Ph. Ist uns das Begreifen hier nicht Objekt?

Kr. Das wohl.

Ph. Dann haben wir auch vier Glieder im Begriff, nemlich ein scheinliches, ein scheinlichwirkliches, ein wirklichscheinliches, und ein scheinliches.

Kr. Jetzt verstehe ich dich.

Ph. Möchten wir aber nicht auch den Ausdruck Begreifen erklären, denn wunderbar passend erscheint er mir?

Kr. So sage doch, wie?

Ph. Lassen sich denn zwei Ganze verbinden, oder werden sie nicht ewig zwei — eins mehr als ein Ganzes — bleiben?

Kr. Gewiß immer werden sie zwei bleiben.

Ph. Begreifen, umschlingen für den Sinn aber lassen sie sich?

Kr. Freilich.

Ph. Und jegliches Ganze besteht für sich aus zwei Gliedern des Widerspiels, ein scheinliches, und ein scheinlichwirkliches. Verschmelzen aber die beiden vermittelnden, scheinlich wirklichen Glieder in einander, gehen sie in einander auf, so wird aus dem Begreifen ein Bilden. Denn Bilden nannten wir vorhin die dritte Absonderung, wenn du dich erinnerst?

Kr. Deß erinnere ich mich zwar, indeßen sehe ich nicht ein, wie jegliches Begreifen nicht ein Bilden ist?

Ph. Das ist es auch, denn während dem Begreifen verschwinden für den Begreifenden die beiden vermittelnden Glieder in Eins, der ganze Begriff alsdenn hat nur drei Glieder, und ist also ein gebildeter Begriff. Was meinst du aber, was ein solcher gebildeter Begriff enthalten werde? Nicht wahr, sein Bilden?

Kr. Sonst nichts, das ist richtig.

Ph. Folglich sich selber, als Bilden?

Kr. Gewiß.

Ph. Das Begreifen als Objekt hätte aber vier Glieder nach unserer Angabe?

Kr. Ja.

Ph. Und die angegebenen vier Glieder haben, oder Objekt seyn, ist also gleichbedeutend?

Kr. Ganz recht.

Ph. Folglich ist dem Begreifenden während dem Begreifen der Begriff nicht Objekt, sondern Objekt ist ihm der Begriff? Nehmlich das Objektive überhaupt, durch das Aufgehen zweier Glieder in Eins, ist das begriffene Objektive zum Objekt, oder wie wir ebenfalls sagen dürfen, das gebildete Objekt?

Kr. Offenbar.

Ph. Der begriffene Begriff, oder die That hinzukommend zum Gesetz, oder auch, wie ich mich vorhin ausdrückte, das Bauen annoch zum Baumeister?

Kr. So ist es.

Ph. Wird aber der Begriff nicht Objekt, sondern ist das Objekt nur Begriff, so ist das Objektive überhaupt, oder das aus vier Gliedern bestehende Gesetz beharrend, Stoff in der Entelechie des Anschauens?

Kr. Das ist es, bleibender Stoff.

Ph. Und ein solches beharrende Objektive, wie nennt es die Sprache?

Kr. Natur.

Ph. Demnach ist der Begreifende während dem Begreifen innerhalb der Natur?

Kr. Allerdings.

Ph. Und seine begriffenen Begriffe sind nichts anders, als Naturobjekte, ein während dem Begreifen, ihm dem Begreifenden, unbewußtes Begreifen?

Kr. Unbewußt gewiß, da ihm der Begriff nicht Objekt ist.

Ph. Der Begriff nur umschlang das Objektive als ein Ganzes, und das Begreifen als ein Ganzes, jegliches Ganze bestehend aus zwei Gliedern?

Kr. Ja.

Ph. Und dieser, zwei Ganze umschlingende, Begriff, heißt er nicht Bewußtseyn?

Kr. So heißt er.

Ph. Demnach sind wir berechtigt, ein Bewußtseyn, in welchem der Begriff nicht Objekt geworden, auch ein

Un-

Unbewußtseyn zu nennen, und das Naturobjekt schwebt im Unbewußtseyn, und ist deshalb eben Naturobjekt, weil es im Unbewußtseyn schwebt.

Kr. So folgt es.

Ph. Das Besondere ferner war das Endliche im Absondern, der Begriff in dem Begreifen, folglich wird jedes Besondere auch Natur seyn, das ist schweben im Unbewußtseyn?

Kr. Ich muß es zugestehn.

Ph. Hältst du denn aber die Philosophie für ein Unbewußtseyn?

Kr. Keinesweges. Vielmehr umgekehrt für ein Sichselber bewußt werden.

Ph. Wohl, so wird auch nothwendig der Begriff Objekt werden müssen. Aber wie denn das, du Lieber? Nicht durch ein abermaliges Absondern?

Kr. Gewiß nur also.

Ph. Wovon doch gleich?

Kr. Von dem Bewußtseyn.

Ph. Im Wissen, wollen wir hinzusetzen. Alles Wissen ist es nicht ein Besonderes?

Kr. Das ist es sicher!

Ph. Also von dem Besonderen wird geschehen müssen das Absondern?

Kr. So scheint es.

Ph. Vermagst du denn aber das? Das Absondern, als das einfache Widerspiel leerer Gegensätze, läßt es nicht stets zurück wieder ein Besonderes?

Kr. Das freilich.

Ph. Folglich wird auch dieses letzte Absondern gar nicht seyn, und statt finden können innerhalb der Natur, in dem beharrenden Objektiven, oder in dem Gesetz bestehend aus vier Gliedern?

Kr. Nein, wie mich dünkt.

Ph. Wo denn aber, o Lieber?

Kr. Lediglich in der Idee.

Ph. Und in der Idee sonach wird sich selber vollenden die Idee. Denn diese dritte Absonderung ist sie nicht das Bilden?

Kr. Das ist sie.

Ph. Folglich beschreibend das Gesetz zum Gesetz in und durch sich selber?

Kr. Gewiß.

Ph. Und ein Begriffbilden vor allem Begreifen?

Kr. Auch dies.

Ph. Vorhin aber nannten wir Kunst, ein Ganzes, von welchem sich abgesondert hat kein Wissen.

Kr. Ja wohl.

Ph. Demnach wird die Philosophie auch Kunst seyn, aber eine bewußte Kunst im Wissen, also lediglich, wie du sagtest, in der Idee. Den Begriff aber, als Objekt, wie bezeichnen wir ihn doch? Nicht als die Vorstellung eines begriffenen Begreifens, in welchem absoluten Begreifen die Natur nicht als Begriff, sondern als Kunst besteht?

Kr. Nicht anders.

Ph. Die Natur aber bestehend als Kunst wird seyn ein Wissen, gegenüber der Kunst, als Idee?

Kr. So folgt es.

Ph. Und diese Verbindung der Natur als Kunst mit der Kunst als Idee wird seyn die Philosophie? Denn das vollendete Gesetz schließt und beschreibt sich nur also in und durch sich selber. Leerer Schein, du Lieber, ist onach alle Natur als Begriff, Fülle, Kraft, und Wirklichkeit wird an der Idee nur selber wahr.

W. Mit gespannter Aufmerksamkeit bin ich Euch bisher gefolgt, aber noch kann ich nicht durchsehen, ich bekenne es frei, wozu denn überhaupt die Philosophie nutzt, so bald sie nicht anwendlich ist aufs Leben? Die Philosophie vom Himmel herabzuhohlen hat wohl schon eher ein Alter versucht, aber nur ihr faltiges Gewand hat sie der Welt überlassen, und jüngere Geschlechter haben sich lange vor dieser ehrwürdigen Reliquie fromm und demüthig in den Staub gebeugt. Ist denn nie von der Philosophie etwas Besseres zu hoffen?

Kr. Das allein, ist es nicht schon ein unschätzbares Gut, welches der Philosophie wir verdanken, daß sie uns sichert vor falschen Lehren?

W. Das ist etwas, ich gebe es zu, aber in wessen Herz gar keine fremde Lehre wurzelt, was bedarf der wohl der Philosophie? Ist die Leuchte nicht unnütz, so bald das Licht der Welt sich erhebt?

Ph. Wer wahre Religion im Herzen hegt, dies ist ein unbestrittener Satz, kann ohne Philosophie ein guter Mensch seyn. Die Religion, als das wahrgewordene, geoffenbarte Licht, ist die seelige Führerin des Menschen im Allgemeinen. Aber meinst du denn, daß von jeher alle ächten Künstler der ewigen Kunst ihre Meisterwerke — Meisterwerke, die, auch bei veränderter Lehre, immer das bleiben, was sie waren, reine Verherrlichungen des Geistes, — nur durch Religion ins Leben schufen? Ist unse-

re

re heutige Religion schon wahr, wie jeder gestehen wird, der sie durchdringt, so ist sie doch sicherlich nicht dieselbe, als die zu den Zeiten des Agasias? War nun Agasias kein Künstler? Also neben der Religion wird es noch eine Kunst geben, und ohne Kunst wird man zwar das Gute in sich zu erhalten, aber nie zu erzeugen vermögen.

W. Aber das Gute zu erhalten, ist denn das nicht das wahre Nützliche?

Ph. Antworte mir doch, o Lieber, ist das Nützliche überhaupt nicht eine Beziehung?

W. Ja.

Ph. Und zwischen welchen Dingen doch?

W. Von dem Theil auf das Ganze.

Ph. Sonach ist das Ganze kein Ding.

W. Das Ganze besteht an sich.

Ph. So braucht dem Ganzen nichts zu nützen.

W. O ja! das Ganze ist dafür wieder rückwirkend nützlich in Beziehung auf den Theil.

Ph. Dann besteht das Ganze nicht an sich, sondern die Beziehung selbst ist allein das Ganze.

W. Freilich wohl.

Ph. Und das wahre Nützliche ist die Beziehung an sich.

W. Gut.

Ph. Die Beziehung selbst besteht sie nicht zwischen dem Allgemeinen und Besonderen? Ist ein Arzt z. B. nicht nützlich, wenn er in Beziehung setzend die allgemeine Natur mit der besonderen des Kranken, den Kranken dadurch heilt?

W. Ganz gewiß.

Ph. Und auf gleiche Weise ist Jeder nützlich, welcher die allgemeine Natur bezieht auf die besondere?

W. Ohne Widerrede.

Ph. Jede solche Beziehung aber erfordert sie nicht Urtheil?

W. Offenbar.

Ph. Das Urtheil, sagten wir vorhin, sei Einheit, Nothwendigkeit aber die Subsumtion unter das Urtheil, folglich wird die Einheit beziehen das Allgemeine auf das Besondere?

W. Richtig.

Ph. Die Beziehung ist aber wechselseitig zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen, so wie vorhin zwischen dem Ganzen und dem Theil?

W. Allerdings.

Ph. Sonach wird das Besondere etwas von dem Allgemeinen, und das Allgemeine etwas von dem Besondern, an sich haben. Nicht?

W. Gewiß.

Ph. Die Einheit etwas von der Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit etwas von der Einheit?

W. Auch dies.

Ph. Und was aus dieser Wechselbeziehung wird die Einheit, oder das Urtheil denn nun herausscheiden? Die Nothwendigkeit erfolgt von selbst und ist nur deshalb Eins, weil sie von selbst erfolgt, die Einheit aber in Beziehung gesetzt mit dem Nothwendigen, ist nothwendig — was anders wird das Urtheil also vermögen, als beide, die Einheit und die Nothwendigkeit von einander zu trennen, also

das

das Eine zu bilden zu Einem, das heißt sich selber herauszuscheiden als Einheit. Meinst du nicht?

W. So scheint es.

Ph. Folglich ist das Urtheil allein das wahre Nützliche. Die Einheit nannten wir aber auch das Besondere, und das Besondere war auch der Begriff, demnach wird alles Nützliche bestehen in dem besonderen Begriff. Schließe ich recht?

W. Ja, so ist es.

Ph. Der Begriff wiederum das Besondere des Begreifens, das Begreifen aber jenseit alles Widerspiels leerer Gegensätze lediglich in der Idee, die Idee gleichbedeutend mit Philosophie — und also, Bester, ist zwischen Himmel und Erde nichts nützlich, als die Philosophie. Was antwortest du nun?

W. Daß du Räthsel aufgiebst, ohne sie zu lösen.

Ph. Glaubst du, daß wahre Räthsel so leicht zu lösen seien? Laß mich dir ein Mährchen erzählen. Vielleicht bin ich hierin geschickter, denn das Räthsel will enträthselt, das Mährchen aber nur erzählt seyn.

W. Wohl, das nehmliche vielleicht, was du mir schon längst versprochen hast?

Ph. Eben das, wenn du es anhören willst.

W. So erzähle uns das Mährchen nun zur Erholung.

Ph. Ein emsiges Völkchen von Bibern hatte sich niedergelassen an den schilfigen Ufern eines fischreichen Stroms, lebte einsam und unbesorgt vor allen Nachstellungen mit seinen Feinden, und unter sich in Frieden. Aus dem geselligen Instinkt erwuchs die Gesellschaft, und aus der gemeinschaftlichen Arbeit ein kleines Gemeinwesen, welches

von

von den keckesten und sinnreichsten unter ihnen zweckmäßig und ordentlich verwaltet wurde. Bequeme, und haltbare Wohnungen waren gebauet, Vorräthe eingesammelt, und auch für die Zukunft die etwa nöthigen Aus- und Zugänge durch feste Dammwege gesichert. Nichts mangelte dem fleißigen Häuflein zum vollkommenen Lebensgenuß, als die Sprache. Die wenigen Laute, die unter den Bibern gewöhnlich und bekannt waren, deuteten höchstens nur Zustände, Schmerz und Begierde; für alle Bilder der Dinge aber, welche dem Einzelnen, Kraft seines Erinnerungsvermögens vorschweben, gebrach es der Gesellschaft an zureichenden und allgemein verständlichen Zeichen. Die kleinen Regenten, welche das Volk bei weitem übersahen, arbeiteten schon längst auf diesen Zweck, als das Eine, was Noth thut, hin, aber weder durch gemeinschaftliches Abkommen, noch durch gesetzliche Machtvollkommenheit konnte die Sache zu Stande gebracht werden, denn Einzelne waren theils zu vergeßlich, theils zu träge, theils auch wohl zu halsstarrig, um die einmahl festgesetzten Sprachzeichen zur rechten Zeit zu gebrauchen. Ein weiser Entschluß der Regierung setzte endlich den langen vergeblichen Bemühungen ein Ziel. Die Klügsten unter ihnen, von Klugen gewählt, wurden als Abgeordnete zu einem nachbarlichen, obschon durch große Wüsteneien getrennten Menschenstaat gesandt, um die Vorsteher desselben um gefällige Mittheilung einer ausgebildeten Sprache zu bitten, oder ihnen wenigstens im schlimmsten Fall — denn auch die Biber hatten ihre Politiker — etwas von der ihrigen abzulauschen. Die humane Menschenregierung fand kein Bedenken, dem geziemenden Antrage zu willfahren, und ein vielversuchter, mühsamer und geduldiger Mißionär begleitete die Abgeordneten nach Hause, um das Bibervölkchen als Lehrer, gegen billige Entschädigung, zu unterrichten.

Die

Die Fähigsten machten auch in Nachahmung oder todten Zeichen gar schnelle Fortschritte, ob schon der große Haufen, der sich immer gegen jede Neuerung sträubt, und nur zur Schule gezwungen wird, eine Art von patois erlernte, in welchem einem Jeden eigene rohe Laute noch lange wie medailles de confiance galten. Indeß bewies die Regierung Charakter. Allmählich hatten sich in dem Biervolke selbst nun Lehrer der todten Zeichen gebildet, Lehrer, die nach eigenen, aus der Biberpsychologie hergenommenen Methoden, den Unterricht besonders bei der lieben Jugend fortsetzten, und wie nach und nach die eigensinnigen Alten abstarben, griff auch die Ausbreitung der Sprache mehr um sich, bis endlich das gesammte Volk in die Geheimniße der Rede eingeweiht schien. Würdest du nun nicht glauben, daß die Biber, jetzt mit dem Gebrauch der Sprache zum vollen Genuß des Lebens gelangt, auch glücklicher seyn solten? Ganz anders verhielt es sich aber. Hatten sie sich in früheren Zeiten ganz nicht verstanden, hatten sie sich nur zufällig in dem Gemeinsamen ihrer Empfindungen begegnet, so verstanden sie sich nunmehr nur halb: sie trafen mit Hülfe der kürzern Zeichen zwar in so weit zusammen, sich die Gegenwart leicht zu vergegenwärtigen, aber was in dem Gegenwärtigen sei, blieb ihnen völlig unbekannt, und die Beziehung, in welche der eine Gegenstand mit einem zweiten und dritten verflochten war, vermochten sie erklärend, sich schlechterdings nicht mitzutheilen. Sie thaten daher auf jede absolute Beziehung Verzicht; nicht mit Vorsatz, sondern unbewußt, und das Völkchen lebte zwar noch lange durcheinander hinein, im Wirwarr, und Widerstreit eitler Begierden und Hoffnungen, aber ohne Glauben an geistige Fortdauer, denn das wahre Licht des Gedankens war in ihm nicht aufgegangen. Die Biber dachten nicht anders, als in Bezug auf den Gegenstand, der

im

im steten Wechsel bestehend, ihnen durch wiederhohlte Rückkehr auch die ewig rückkehrende Wiederhohlung nur begreiflich machte.

Wie gefällt dir, o Lieber, nun dies Mährchen? Auch die Moral ist ihm angehängt, ich jedoch mag die Wahrheit derselben dir nicht verbürgen, es sei denn, daß du mir selbst die Einsicht in die Mittel verschaffst, wodurch einem so friedlichen Völkchen etwa zu helfen seyn möchte?

W. Ich meine, der Menschenmißionär hat sein Werk unvollendet liegen lassen. Konnte er die Biber nicht eines Beßern belehren?

Ph. Das Beßere, du Lieber, entspringt es aus der Lehre, oder aus der That?

Kr. Komm nur, Eidagetos, die Bibererziehung möchten wir schwerlich abwarten.

Ph. So laßt uns friedlich, jeder seines Weges, nach der Stadt zurückkehren. Ist das Denken da Mode geworden, so haben wir ohnehin vielleicht nur zu lange uns schon von der Stadt entfernt.

Παρύπατη.

Ein Fremder, ein Philosoph, ein Demokrat und ein Aristokrat.

Fr. Worüber ich manchmal gutmüthig lächeln muß, ihr Lieben, das ist, wie ihr selbst unter Euch nicht Eins werden könnt, welches denn doch unter allen möglichen Regierungsformen die beßere sei? Diejenige immer erscheint mir die beste, welche die Menschen überhaupt glücklich macht. Ist aber der Zweck des Staats, das Glück des Bürgers, so ist auch nur diese Regierung die vollkommenste, welche sich am meisten einem solchen vorgesteckten Ziele nähert. Denn verzeiht mir, ihr Lieben, daß ich, als ein Fremder, dennoch so freimüthig zu reden wage, aber ich bin, was mich betrift, völlig überzeugt, daß eure gerühmten Theoretiker, wenn sie auch Augenblicks ans Staatsruder berufen würden, zwar im Anfange ihren Verbeßerungsspeculationen nachhängen, und ihren Eifer zur Ausführung derselben bewähren möchten, allmählich aber, und nur zu früh, würden sie den Muth wieder sinken lassen, so bald sich ihren festen Regeln immer Ausnahmen entgegen stellten, Ausnahmen, die wieder neue Regeln veranlassen, und Regeln, die selbst bei aller ihrer Härte nicht Stand hielten. Zuletzt von allen Seiten bezwungen, würden sie das Regieren auch praktisch treiben, wie wir, und die allgemeine Sache aller Völker stände wieder eben da,

wo

wo sie jetzt steht. Antwortet mir aufrichtig, ihr Freunde, ob ich hierin nicht Recht habe?

A. Einigermaßen magst du hierin wohl wahr reden, denn nur seltene Geistesstärke ist vermögend, sich aufrecht zu erhalten gegen den Zusammendrang aller Schwierigkeiten, welche gemeinhin jeder Verbeßerung entgegen wirken, aber auch oft ist die gepriesene Besserung nur eben die Kehrseite des alten Schlechten, und da wird denn der Staat nur umgegossen aus einer Form in die andere, das Ganze gewinnt immer nicht dabei. Also auch ich werde mich bald zu deiner Meinung bekehren, dies allein sei der beßere Staat, in welchem die Menschen glücklich sind.

D. Scheinbar, o Freund, ist nur dieser anfänglich bequeme Ausweg. Denn eben wie das Glück der Menschen daurend zu gründen sei? ist ja in Frage gestellt. Nun — eingestehen müßt ihr mir das — gieng der Geist aller Verbeßerungen und Reformen bisher immer nur auf das äußere Glück der Bewohner aus, nie aber auf die innere Beßerung des Menschen selbst. Daher geschieht es denn auch, wie eine traurige Erfahrung lehrt; daß bei allgemeinen unglücklichen Verhängnissen, welche oft den Staat so gut, wie den Einzelnen, treffen, die Menschen, verwöhnten Kindern der Vornehmen gleich, die wohl zu fordern, aber nicht das Erforderliche selbst zu erwerben verstehen, sich, so bald als ihnen ein Unglück zustößt, nur an die Regierung halten, sie mit unzählichen Vorwürfen überladen, und am Ende gar sich einbilden, Alles beßer machen zu können, als die Regierung selbst. In sofern ist es aber unwidersprechlich gewiß, daß die Tadler es um kein Haar beßer machen würden, als die Regierung, die hinwiederum von ihrer Stelle aus, es eben so schlecht macht, als sie. Um nun aber dieses beinahe alle Regierungen betreffen

treffende Schicksal zu vermeiden, welches nur zu oft der sichere Vorbote der Anarchie ist, scheint es mir gerathen, die Sache in so fern lieber umzukehren, und sich lediglich mit der gründlichen Besserung der Menschen selbst zu beschäftigen, auf ihr Glück oder Unglück sich aber gar nicht einzulassen. Nicht allein erträgt der gebeßerte Mensch leichter Glück und Unglück, sondern kömmt denn auch wirklich einmal eine wichtige Sache vor das Forum der Menge, so wird auch die Menge ruhiger und kälter darüber entscheiden. Ist aber die Erziehung einziges Mittel — wie wir denn Alle darin übereinstimmen — zur gründlichen Besserung des Menschen, so schließe ich: die Regierung sei allein die beste, wo die Volkserziehung wahrhaft und eifrig betrieben werde.

F. Aber hast du wohl nachgedacht, o Lieber, welche schwierige Aufgabe du da berührst? Die Anstalten, welche die Regierungen für die Erziehung des Menschen bisher getroffen haben, sollen — wie ich in euren Büchern lese — sammt und sonders nicht hinlänglich seyn. Die Erziehung, sagt man, sei ein Ganzes, Stätiges, und könne nur aus dem gemeinsamen Streben nach dem Gerechten hervorgehen, so wie auch der reine Geist derselben sich hinwiederum in keiner abgesonderten Erscheinung, als nur in diesem Streben selbst ausspricht. Der ganze Staat müße geformt seyn, wie aus einer und derselben Masse, Alles und Jedes, es sei Wissenschaft oder Kunst, es sei Rede oder Handlung, Lohn oder Strafe, Fröhlichkeit oder Ernst, solle nur dienen dem Einen und einzigen Zweck der Erziehung, solle zugleich deutend und bedeutend seyn. Wie ist das möglich?

D. Wohl. Ein solcher rein praktischer Geist aller Staatsbürger kann nicht Folge des Zufalls seyn, sondern

der

Nachahmung, und folglich Wirkung der Kunst. Die Nachahmung, wie Platon sagt, setzt immer ein Drittes, das Wirkliche. Von einem Wirklichen, als Erscheinung ausgehend, kommen wir aber auf ein bildendes Gesetz, uud das bildende Gesetz vermag also nur einen solchen Zustand der bürgerlichen Gesellschaft herbeizuführen, der uns erscheine, als ein in sich selber begründetes Ganze.

A. Das Ganze der Erscheinung und des Gesetzes ist Herrschaft, und die Form der Herrschaft Constitution: folglich wären wir denn doch wieder angelangt auf den Punkt, den wir so gern umgehen möchten. Welche Constitution werden wir nun wählen?

D. Wahl bleibt nicht übrig, in Fällen, wo die Vernunft unbedingt fordert.

A. So laß mich denn ruhig hören, was die Vernunft spricht.

D. Praktisch geht die Erscheinung von sich selber aus, nur theoretisch, wenn wir absehen von der Idee, eintreten in die Welt der Erscheinungen, trennt und sondert sich erst Gesetz und Erscheinung. Folglich die Souveränetät ruhe im Volke, als Eins.

A. Ruht die Souveränetät im Volke, so laß sie lieber gänzlich ruhen, denn sage, was nützt eine Souveränetät jenseits der Welt der Erscheinungen?

D. Sie ist wissenschaftlich nothwendig, die Souveränetät wird von der Vernunft gesetzt. In der wirklichen Welt kömmt freilich nur die Erscheinung vor, als das Letzte. Die Wissenschaft aber soll dieses Letzte beherrschen, und dies ist der Grund und die Nothwendigkeit der Repräsentation.

A. Einverstanden sind wir denn also, wie ich sehe, in so weit, daß das Volk nie herrschen dürfe, sondern unterworfen bleibe dem Gesetz. Denn Erscheinung ist doch wohl das Volk?

D. Erzieher und Zögling sind freilich als Zwei, und getrennt aufzustellen. Allein das Wechselspiel des gegenseitigen Eingreifens zwischen Erzieher und Zögling, wie ist es anders zu erklären, als aus der Souveränetät des Volks? Das Volk ist zu Folge der Wissenschaft in sich souverän, als Erscheinung wird es aber seine Souveränetät nie wissen dürfen, und eben in dem Nichtwissen seiner Souveränetät besteht das Volk.

A. Welche Repräsentation wirst du dem Volke nun geben, wirst du ihm die Wahl seiner Repräsentanten gestatten? Der Form nach dürfte es wählen können, der Realität nach aber nicht.

D. Also auch hier wieder bedürfen wir des wissenschaftlichen Begriffs seiner Souveränetät. Schließe also selbst, daß ich mich unbedingt für die Wahl erkläre.

A. Die Stimme des Volks ist die Stimme Gottes, ist zwar ein bekannter, aber nicht viel sagender Spruch; denn sie ist nur Gottes Stimme, in so fern sie — spricht. Jedennoch setze nur die Wahl der Repräsentanten durch das Volk. Nichts als die Wahl in der Erscheinung, und als Schein, kann ich dir zugeben. Dann wird sich freilich eine Oligarchie, am Ende auch wohl Monarchie bilden.

D. Nothwendig ist die beständige Erneuerung der Wahlen. So wie das Volk daher in seiner Erziehung vorschreitet, werden auch nach und nach die Wahlen beßer ausfallen.

A. Sage mir doch, o Lieber, wo fängt denn aber deine Volkserziehung an? Dein Zögling wählt ja immer selbst seinen Erzieher.

D. Immerhin. — Die Kunst ist ein Ganzes, und giebt sich zu erkennen auch in den geringfügigsten Beziehungen. Auf diese unläugbare Wahrheit gründet sich ein vollständiges repräsentatives System, oder eine Folgereihe immer vermengter und bestimmterer Wahlen, so und dergestalt, daß die einfachste äußere Handlung, welche zu beurtheilen auch der Geringste im Volke vermag, gleichsam nur wie der erste Fingerzeig angesehen werden kann zur vollständigen That des Herzens und Gemüths. Je mehr aber die Wahlen sich verengen, je mehr wird auch das Scheinbare herausscheiden, die Beßeren wieder die Besten erkiesend, so müßen zuletzt die edelsten und fähigsten Männer allein dastehen.

A. Eine Aristokratie im unbestimmten Sinn, mag wohl auf diese Art hervorgehen, aber wie die wahrhaft Sittlichguten dadurch zur Herrschaft gelangen, sehe ich nicht ein. Vielmehr erscheint mir diese Einrichtung ein sehr gefährliches Spiel. Die Guten, als der kleinste Theil der Menschen, werden leicht überstimmt, sind aber die ersten Wahlmänner bey der Grundwahl schlecht, so werden auch natürlich alle Folgwahlen nichts taugen.

D. Unter so Vielen, welche zur ersten Wahl kommen, wird sich doch wohl Talent und Edelmuth in irgend einem Manne einmal begegnen? Dieser Eine aber wird nun nicht allein die Mehrheit der Stimmen für sich, sondern auch für gleiche Genoßen sich zu verschaffen wissen.

A. Aber auch die Schlechten unter den Menschen, haben sie nicht Talent? Und das Talent eines Demagogen ist eben so selten nicht. Wirst du mir bestreiten, daß

es

es in der Welt mehr Kunstfertigkeit als Kunst giebt? Dem steten Kampf zwischen Talenten und Talent ist also nicht auszuweichen, und in so fern wäre dein ganzes Wahlsystem dem Zufall Preis gegeben. Aber auch noch eine andere Rücksicht ist zu bedenken. Das wahre, ob schon in sich vollendete Talent, wenn ihm nicht zugleich ein muthiger, praktischer Geist beiwohnt, ist bescheiden, oft so gar schüchtern, auf sich beruhend, wie wird es so gleich entdeckt und erkannt werden? Denn die Nachahmung des Gewaltsamen kann, wie Platon sagt, auf verschiedene Weise geschehen; aber ein stilles, weises Wesen kann weder leicht nachgeahmt, noch das nachgeahmte leicht begriffen werden. Der muth- und kraftvolle Mensch hingegen, an dem eine volle, üppige Natur alle ihre Gaben — schöne Geschenke der Götter — verschwendete, wird gar bald alle Stimmen für sich gewinnen, durch alle Wahlen dringen, oder vielmehr bei der Wahl keiner Wahl bedürfen, er wird mit einem Wort, der wissenschaftlichwirklichen Volkssouveränetät ein Ende machen, und gleich einem Adler sich empor schwingen zur alleinigen Herrschaft. Wie steht es denn nun um deine Volkserziehung?

D. Hienieden scheint nichts von Dauer zu seyn. Die beste Staatsform aber ist diejenige, welche von der Realität, als dem an sich Guten ausgehend, das wahre Praktische auch wieder pflegt und erzieht.

A. Antworte mir, o Lieber, wenn dir ein Zögling anvertraut wird — gutmüthig, leicht zu führen, aber ohne Geist und hervorstehendes Talent; zu was wirst du ihn dennoch bilden, nicht wahr, zum guten, brauchbaren Bürger?

D. Gewiß.

A. Wenn denn nun die Herrschaft im Staate auf Einen ruht, als wozu sich in der wirklichen Erscheinung des

lee-

leeren Scheins Alles hinneigt — dieser Eine, welcher Alle sich unterworfen hat, sei nun böse und selbstherrschend, oder selbstherrschend allein, oder endlich herrschend nur, Despot, Tyrann oder Monarch, wird ihn sein eigenes Interesse nicht antreiben, gute und brauchbare Bürger zu erziehen, Menschen, die ohne Widerspruch immer gehorchen, die sich zu Allem anschicken, was er ihnen befiehlt, so daß sie mit einem Wort nichts anders sind als ein Mittel — ein Mittel in seiner Haud zu jedem ihm beliebigen Zweck? Also wird dieser Eine, nachdem er die Herrschaft begründet, sie auch behaupten. Seine Unterthanen, endlich annehmend diese allgemeine Bildung zum unbedingten Gehorsam, werden selbst dazu beitragen, einem solchen Zustand der Gesellschaft die gehörige Dauer zu geben, und auf diese Weise wird ein Staat hervorgerufen werden, der dem Aeußern nach ganz dem Ideale ähnlich ist. Denn auch die Wenigen etwa, welche sich des wahren Praktischen und der Tugend befleißigen, werden nicht Störer der öffentlichen Ruhe seyn, sie werden aus unwiderstehlicher Liebe zur Wahrheit zwar an dem Ganzen, aber nie an den Theilen tadeln, sie werden ergreifen den Geist ihrer Zeit, um nicht zu vergeuden ihr Leben, gleich dem Volke, das sich selber nur lebt, aber ihr Einwirken wird sanft und allmählig seyn, wie ein dämmerndes Licht, was auch selbst matte Augen ertragen. Demnach erscheint mir die monarchische Form nicht allein die natürliche, sondern auch im Allgemeinen die beste.

D. Oft aber, o Freund, müssen dir denn doch schon Menschen aufgestoßen seyn, die im gemeinen Leben ihr Interesse verwahrlosen, aus Schwäche oder aus Leidenschaft. Also auch dein Monarch wird sich entfernen können von seinem wahren Interesse.

Der ruhige und gewohnte Besitz seiner Gewalt wird ihn bald nachläßig, unbesonnen, unerprobt, und zuletzt unentschlossen machen, und wenn nicht bei ihm, als dem ersten talentvollen Erwerber, wenigstens unter seinen Nachkommen wird der Staat eine andere Gestalt annehmen, sich allmählich wieder zur Demokratie hinneigen. Wie hemmst du diesen steten Wechsel? Setzest du ein Wahlreich?

A. Keinesweges. Ueber das Zufällige der Wahl habe ich mich bereits ausgesprochen. Praktische Eigenschaften, Regententugenden werden noch am sichersten, gleichsam durch Vererbung vom Vater auf den Sohn übertragen. Nicht allein das Gleiche strebt für sich das Ungleiche zu überwältigen, auf alle Art und Weise es zu gewinnen, und sich ihm ähnlich zu machen, sondern das Ungleiche wird selbst gleich, durch die Berührung mit dem Gleichen. Wir erziehen nicht allein unsere Kinder, wie neuerlich ein Weiser sagte, sondern unsere Kinder erziehen sich auch an uns. Der Herrschsüchtige erzieht sich zwar den Gehorsam, aber der Gehorchende erzieht sich selber zum Herrschen an dem Herrschsüchtigen. Der Mann, welcher, wie Plutarch anführt, der Erste im Gehorchen war — Hannibal, ward herrschend, auch der Römer Macht am fürchterlichsten. Ich stimme für ein Erbreich.

D. Deine Lehre hat den Vorzug vor der meinigen, daß sie in dem folgerechten Naturreiche mit der Realität der Handlung beginnt, die meinige hingegen schöpfend die Realität aus sich selber, möchte gern auch mit ihr schliessen. Wie zwei Seelen eines und desselben Leibes sich wechselseitig oft berühren, sich bald trennen, bald ergänzen, und dennoch nie zusammenzuschmelzen vermögen, eben so begegnen sich auch unsere Meinungen in verschiedenen

Punkten, ohne je überzugehen in Eine. Talent und Geistesstärke, werde ich dir antworten, sind zwar geeignet, die Alleinherrschaft zu erringen, aber andere Eigenschaften sind erforderlich zur Erwerbung, andere zur Erhaltung des Throns. Gewandheit, einschmeichelndes Wesen, Verschlagenheit, unermüdliches Ausharren, Gegenwart des Geistes, Muth und Festigkeit vermögen wohl den Thron zu erschwingen, aber nur grader Sinn, fühlbares Uebergewicht, Vorsicht, Freiheit zu handeln und zu wirken, Strenge mit Gerechtigkeit verknüpft, wissen sich darauf zu erhalten.

A. Diese Erfahrung ist mir nicht unbekannt, und auch dafür triffst du mich vorbereitet. Gewiß! wo es auf Entschluß, auf Geistesblick, kurz auf unbedingte Einheit im Wirken und Handeln ankömmt, wie es wohl eine solche tiefe, und allseitig zu bedenkende Absicht, als die Erlangung eines Throns, erfordern möchte, da ist irgend eine Uebergewalt nöthig, die wir uns nur in einem Zusammentreffen praktischer Eigenschaften, und glücklicher Naturgaben vorstellen können. Diese Uebergewalt erscheint nur bei Einem, sie wird nothwendig nur in eine Anschauung gefaßt, und Einer ist daher auch nur der Eine, der Größte, und Große. Bei dem Begriff der Dauer hingegen sehen wir auf Folge und Wiederhohlung. Eine Reihe ähnlicher zwar und fortstammender, aber dennoch successiver Handlungen begegnet unserm geistigen Blick; aufgefordert, ein Naturganzes zu denken, kann uns indessen nichts nöthigen, ein Kunstganzes in der Kunst einzuräumen. Die Erhaltung ist sonach getrennt von der Gegenwart. Die Erhaltung ist aber nichts anders als eine Berechnung von Kräften, die gegenseitig auf einander einwirkend, im Gleichgewicht ruhen. Folglich wird die Monarchie, als die natürlichste Staatsform, auch

am

am leichtesten zu erhalten seyn. Als Naturganzes ist sie ein zusammengesetztes Werk. Entspringt daher alle Bewegung nur aus einer und derselben Kraft, so wird das Ganze, weil dessen einzelne Theile lebende Potenzen sind, die weder sich abnutzen, noch veralten können, auch von ewiger Dauer seyn.

D. Hier erwähnst du, o Freund, einer sehr ausgebreiteten Lieblingsmeinung, nehmlich der einer eingeschränkten Monarchie. Gleich in sich erstorbenen Sklaven, die bei dem Schein von Freiheit sich nur ein sicheres Obdach wünschen, unter dessen Schirm und Schutz weichliche Schwächlinge ihr eitles Genußleben hinhalten, meinen auch die Bekenner dieser Lehre, sich einzurichten ihre Tage nach der besten Welt. Verzeih' mir diesen vielleicht etwas zu starken Ausdruck für eine ursprünglich edle Empfindung. Ist das abgeregelte Schlagen einer Uhr denn ein lebendiger Puls, der bald schleicht, bald hüpft, bald sticht, bald zuckt, unberechbar in seinem Gange sich am Ende sein Leben selber erlebt? Glaubst du, daß irgend ein zusammengesetztes Werk sich selbst zu erhalten vermöge, ein Werk, angelegt für einen Zweck, in Erreichung dieses Zwecks nicht auch zugleich sein zeitiges Ende mit erreiche? Aus der Erhaltung die Erhaltung selber abzuleiten ist Unding, und ein solches Beginnen widerspricht sich selber im Widerspruch. Kein Leben liegt außer aller Zeit, als nur einzig das Leben an sich, oder die absolute Handlung.

A. Nun so möge unser Philosoph jetzt richten! Habe ich nicht gleich zu Anfange gewünscht, den schwierigen Punkt, die beste Staatsform zu finden, wo möglich zu umgehen? Wenn die Erziehung ein Stätiges ist, wir aber keinen daurenden Staat zu gründen vermögen, so hat unsere ganze Untersuchung hier von selbst ein Ende. — Herz-

lich krank ist unser Wissen, willst du nicht, o Trefflicher, deine Kunst an ihm versuchen? Wir versprechen dir keinen geringern Lohn, als du selbst etwa wünschest.

Ph. Lohnt es sich anders nur, eine Sache zu treiben, so ist, ihr Lieben, der Lohn wohl das Letzte, weswegen wir sie thun. Auf gleiche Weise liegt auch in dem Empfangen etwas, das sich weder als Geben, noch als Nehmen vorstellen läßt, und nur auf dieses Eine leiste ich nicht gern Verzicht. Aber was meint ihr wohl, wie der Arzt euch antworten möchte, dem ihr einen Kranken in den letzten Zügen übergebt, würde der Arzt nicht ausrufen: warum so spät? konntet ihr nicht eher kommen? jetzt vermag ich nicht zu helfen.

D. O ja! du Lieber, nimm den Kranken nur an. Alle rechnen wir auf deine Kunst.

Ph. Weißt du denn nicht, Bester, daß meine ganze Kunst nur in Anderen lebt, daß ich selbst keine andere Kunst besitze, als die Wirksamkeit derselben hinzustellen ins Licht?

D. Gut, auch das verdient allen Dank. Etwas Göttliches, täusche ich mich anders nicht, hat vorhin schon aus mir gesprochen, gib ihm nur die Gestalt einer zusammenhängenden Rede, oder frage, ich will antworten.

Ph. So sage mir denn, o Glücklicher, nennst du das nicht vorübergehend, was nirgends anzutreffen ist?

D. Ja, das nenne ich vorübergehend.

Ph. Wenn es denn als Vorübergehendes nirgends ist, so wird es wohl überall gewesen seyn, oder erst hinkommen sollen?

D. Gewiß.

Ph. Wo es aber gewesen ist, war es da nicht nothwendig einst in der Zeit gegenwärtig, oder wo es erst hinkommen soll, wird es da nicht nothwendig einst in der Zeit gegenwärtig seyn?

D. Freilich.

Ph. Ist aber das Vorübergehende gegenwärtig, so wird das Gegenwärtige des Vorübergehenden auch vorübergehen?

D. Nicht anders.

Ph. Folglich ist alles Vorübergehende gegenwärtig, und alles Gegenwärtige vorübergehend?

D. So folgt es.

Ph. Wo wird denn nun die Gegenwart des Vorübergehenden liegen? Nicht wahr, irgendwo in der Zeit?

D. Allerdings irgendwo.

Ph. Und die Zeit, ist sie nicht zugleich stets gegenwärtig, und stets vorübergehend?

D. Ja.

Ph. Also nie gegenwärtig vorübergehend, sondern stets vorübergegangen?

D. Richtig.

Ph. Das Vorübergehende demnach gränzt nur noch an die Zukunft. Das Zukünftige aber wird vorübergehen, und ist vorübergegangen. Also weder das Eine noch das Andere ist?

D. Nein.

Ph. Folglich die Zeit ist selbst nicht, und das Vorübergehende ist nicht in der Zeit?

D. So ists. Aber wo endlich werden wir festen Grund treffen?

Ph. Einem guten Schwimmer wird nicht leicht bange! Denn sieh nur, Bester, das nahe Land. Was nicht ist in der Zeit, liegt es deshalb außer aller Zeit?

D. Als Vergangenheit oder Zukunft liegt es nicht in, aber doch nicht außer aller Zeit. Meinst du es nicht so?

Ph. Wohl. Was nicht in dennoch aber nicht außer der Zeit liegt, nennst du das nicht bestehend in der Gegenwart?

D. Ja, es umfaßt die ganze Zeit.

Ph. Die ganze Zeit, und das ganze Umfassen der Zeit wäre also Eins?

D. So scheint es.

Ph. Ist dir das aber nicht ein Ganzes, wenn nicht gesehen wird auf seine Theile?

D. Gewiß.

Ph. Sehe ich hingegen auf die Theile, so gelange ich nie zur Vorstellung des Ganzen?

D. Sicher, dann nicht.

Ph. Aus der Verschiedenheit der Ansicht geht also bald das Ganze, bald der Theil des Ganzen hervor?

D. Vollkommen recht.

Ph. Die Ansicht, schließe ich ferner, ist sonach selbst ein Ganzes. Denn bald hier, bald dorthin sich richtend, ist sie in sich doch beweglich getheilt? Was aber, selbst kein Theil, Theile hat, ist nothwendig ein Ganzes?

D. Ohne Widerrede.

Ph. Wie aber, du Guter, mögen wir denn doch ein Ganzes nennen, aus welchem, in Beziehung auf sich, ewig wieder ein Ganzes zum Vorschein kömmt? Nicht wahr, Handeln?

D.

D. Ja wohl.

Ph. Und welches, in Beziehung auf den Theil, ewig den Theil wieder hervorbringt? nicht, Anschauen?

D. Ganz recht.

Ph. Die Anschauung aber, ist sie nicht ein Ganzes?

D. Wie so?

Ph. Die ästhetische Anschauung etwa umfaßt sie nicht den ganzen Gegenstand?

D. Freilich.

Ph. Das ganze Umfassen der Zeit, hieß uns das nicht die ganze Zeit? Und ein Ganzes überhaupt, was in Beziehung auf sich ewig wieder ein Ganzes hervorbringt?

D. Jetzt sehe ich, du hast Recht.

Ph. Ferner ein Ganzes, wo ewig wieder ein Ganzes zum Vorschein kömmt, hieß uns Handeln?

D. Ja.

Ph. Folglich wird die Anschauung auch ein Handeln, und der Theil, aus dem ewig ein Theil hervorgeht, wird auch ein Ganzes seyn?

D. Gewiß.

Ph. Und somit wird das Handeln auch ein Anschauen seyn?

D. Es scheint mir zu folgen, aber ich folge kaum.

Ph. Verleumde nicht, o Lieber, dein jugendliches Gedächtniß! Wo in der Zeit wird denn nun aber das Anschauen liegen?

D. Merke, ob ich recht antworte! Ich sage so wohl in, als außer der Zeit, denn als Theil bringt das Anschauen ewig den Theil hervor, als Ganzes aber muß es ewig das Ganze umfassen.

Ph. Vollkommen recht. Und was nicht in, aber nicht außer der Zeit liegt, nannten wir das nicht bestehend?

D. Ja.

Ph. Folglich wird das Anschauen nicht bestehend seyn?

D. Nein, es wird nicht bestehen.

Ph. Das Handeln aber, da es auch ein Anschauen ist, wird es bestehen?

D. Eben so wenig.

Ph. Handeln so wohl, als Anschauen werden beide demnach nicht bestehen?

D. Gewiß nicht.

Ph. Das Nichtbestehende ferner ist weder in der Vergangenheit, noch in der Gegenwart, noch in der Zukunft. Nicht wahr?

D. Ja, das Nichtbestehende ist nicht in der Zeit.

Ph. Aber auch nicht im Raum!

D. Wie so?

Ph. Das Bestehende war es nicht bloß in der Gegenwart?

D. Ja.

Ph. Das Nichtgegenwärtige folglich, als dem Bestehenden entgegengesetzt, ist auch nicht bestehend?

D. Nein.

Ph. Nichtgegenwärtig aber ist das Vorübergehende?

D. Gewiß.

Ph. Und das Vorübergehende ist nirgends anzutreffen?

D. So sagten wir.

Ph. Was aber nirgends anzutreffen ist, befindet sich nicht im Raum.

D. Nein.

Ph. Folglich weder in Zeit noch Raum wird anzutreffen seyn das Handeln.

D. Dies folgt.

Ph. Aber verlangst du denn, o Unermüdlicher, daß ich das Alles durchgehe in einem Zuge? Möchten wir einen Augenblick nicht hier ausruhen?

D. Ich bin begierig das Ende zu hören. Fahre doch fort, Bester!

Ph. Das Bestehende also ist nicht in, aber nicht außer der Zeit.

D. So ists, nach unserer Erklärung.

Ph. Was nicht in, aber nicht außer der Zeit ist, muß die Zeit zusammenfassen, als ein Ganzes?

D. Ja.

Ph. Und in so fern, daß es umfaßt das Ganze, ist es mit dem Ganzen Eins?

D. Recht.

Ph. Das Ganze aber, wird es ein Ganzes seyn, was ewig ein Ganzes hervorbringt, oder ein Ganzes, als Theil eines Ganzen?

D. Das erstere, wie mich dünkt, denn da es ein solches ist, und weder in der Zeit, noch im Raum, so kann es in keiner Beziehung, Theil eines Ganzen seyn.

Ph. Wohl. Das Handeln nun nannten wir das nicht ein Ganzes, was ewig ein Ganzes hervorbringt?

D. Ja.

Ph. So wird das Handeln, bestehend weder in der Zeit, noch im Raum, hervorbringen das Ganze außer aller Zeit?

D. Gewiß.

Ph. Und demnach ist es außer aller Zeit?

D. Dies folgt.

Ph. Was aber außer aller Zeit ist, ist nicht in, aber nicht außer aller Zeit?

D. Allerdings, dieweil es ist.

Ph. Und ein Solches nannten wir bestehend?

D. Ja.

Ph. Folglich wird das Handeln bestehend seyn.

D. Unläugbar.

Ph. Es ist aber das einzig Bestehende, denn was besteht noch außer dem Bestehenden, nicht wahr, nichts?

D. Gewiß, nichts.

Ph. Nun antworte mir doch, o Lieber, wie fangen wir es an, daß wir die beiden Sätze zusammen verbinden? Lohnt sich das wohl der Mühe, würde Einer sagen, der uns zuhört, mit solchen Anstalten solche weise Sätze zu gründen, Sätze, die unter sich gar keinen Zusammenhang haben? Das Handeln soll das einzig Bestehende, und dennoch nirgends bestehend anzutreffen seyn? Wie widersprechend klingt das! — Wohl hast du Recht, du Lieber, würden wir ihm erwiedern, wenn du uns nicht lobst. Aber der Baumeister, der zuerst ein unterirdisches Gewölbe anlegt, um das Gebäude darüber aufzuführen, was würde er antworten einem Vorübergehenden, der tadelnd ausrief: das ist mir doch auch eine ungesunde Wohnung! Da ist ja weder hinlänglich Luft, noch Licht! — Freund! würde er sagen, sprich nicht zu voreilig. Nur erst das Ganze sondert die Theile, und jeder besondere Theil hat seinen Zweck, das Ganze allein ist zweckmäßig ohne Zweck —

Also laß auch uns in dem Bau vorschreitend, jeden Tadel am Ende beseitigen. Das Handeln, als das Einzigbestehende, da es bestehend nirgends anzutreffen ist, wird nothwendig in einem Anderen bestehen, nicht wahr?

D. So muß es wohl seyn.

Ph. Und das Handeln verhielt es sich nicht zum Anschauen, wie das Ganze zum Theil, so daß der Theil wohl ein Ganzes, das Ganze aber nie der Theil eines Theils seyn konnte?

D. Richtig.

Ph. Der Theil ist aber ein Theil des Ganzen, und das Ganze nimmt den Theil in sich auf?

D. Allerdings.

Ph. Das Handeln folglich, da es nothwendig in einem Anderen bestehen muß, wird weder in sich, noch auch in dem Anschauen bestehen, sondern in irgend einem Dritten?

D. Nicht anders.

Ph. Aber welches Dritte wird dies seyn, welches in sich wiedergiebt das Handeln? wiedergiebt erstlich als an sich, dann auch als außer sich, zuletzt aber noch als ein Drittes und Ganzes? Nicht wahr, die Erscheinung.

D. Gewiß, Bester, die Erscheinung. Denn sieh nur die Vorsylbe, Er, drückt sie nicht in der Sprache das Ursprüngliche, das Handeln schlechthin aus? die Endsylbe — Ung — aber allemal ein Handeln, als vollbracht, als Objekt, der Schein endlich, welcher in die Mitte des ganzen Worts, Erscheinung, gestellt ist, hältst du ihn nicht für das Dritte hinzugekommene und Ganze?

Ph. Keine Etymologie, du Guter, darf Anspruch machen auf unbedingte Wahrheit. Das ἔτυμον ist das Be-

sondere, herausgeschieden aus der Idealität der Handlung; in Beziehung auf die Handlung ist aber nur das Besondere, und die Handlung ist selbst nicht als Besondere, sondern als ein Vollendetes im Wissen. Demnach ist die Etymologie ihrer Natur nach ein Unvollendetes im Wissen. Die Erscheinung bedeute uns daher nichts anders, als eben nur das Besondere im Begriff, ein Besonderes, welches sich fort bestimmen läßt, und Jedes, was sich fortbestimmen läßt, ist ein Besonderes. Die Erscheinung aber, in der jegliches Besondere erscheint, ist das passende Wort, und für jetzt genügend. Denn die Erscheinung selbst, wie wird sie nun bestehen? Nicht wahr, nur in Beziehung auf das Handeln, und das Handeln nemlich als ein Ganzes, welches ewig ein Ganzes hervorbringt?

D. Allerdings, nicht anders, als in Beziehung auf das Handeln.

Ph. Für sich wird also die Erscheinung nicht bestehen, denn nur das Handeln war das Einzigbestehende?

D. Gewiß nicht für sich.

Ph. Wenn nun aber die Erscheinung für sich besteht, so wird sie nothwendig in sich wechseln?

D. Sicher.

Ph. Bei Allem, was wechselt, sage mir, müssen wir da nicht zwei Glieder annehmen, wovon das eine immer beziehungsweise ruht, wenn das andere sich bewegt?

D. Ja, das müssen wir.

Ph. Und dieses Beziehungsweis in der Beziehung wird es nicht eben Wechsel heißen?

D. Gut.

Ph. Es wechseln demnach die beiden Glieder der Erscheinung, das eine, indem es ruht, das Ruhende, und das andere, indem es sich bewegt, das Bewegende?

D.

D. Recht.

Ph. Das Bewegende aber ist nichts als der reine Gegensatz des Ruhenden, und das Ruhende nichts, als der reine Gegensatz des Bewegenden. Denn beide Glieder sind sie nicht abgeleitet nur von dem Wechsel überhaupt, als das Beziehungsweis in der Beziehung?

D. Natürlich, nur absolut reine Gegensätze.

Ph. Der Wechsel wird demnach in dem Ruhenden wechseln, und das Ruhende wird in dem Bewegenden ruhen?

D. Auch dies läßt sich sagen.

Ph. Sagen, aber wie denn doch verstehen?

D. Daß Ruhe und Wechsel nemlich Eins sind.

Ph. Aber worin denn doch Eins, o Lieber? Laß uns doch jetzt genau zusehen, wie es sich etwa damit verhalte, damit hinterher uns Niemand tadele mit Recht.

D. Worin eins? ist freilich schwer zu sagen, da das eine eben das, was das andere ist.

Ph. Der Gläubiger und der Schuldner, worin sind sie wohl eins? Nicht wahr, in dem Zahlen der Summe, also in einer dritten hinzukommenden Handlung? unter sich sind der Gläubiger und Schuldner, jeder als solcher, ewig uneins.

D. Jetzt verstehe ich dich, aber welches hinzukommende Dritte wird es nun seyn bei dem vorigen Fall?

Ph. Laß uns den Gegenstand fest ins Auge nehmen. Wechselglieder sind es: weder Bewegung, noch Ruhe liegen im Ganzen: der Theil nur schließt den Theil aus, bald wird der eine, bald wird der andere Theil stehen. Im Stehen folglich werden sich die Glieder wechselseitig

aus-

ausschließen. Das dritte Hinzukommende, welches wir suchen, wird also beide Glieder zugleich ständigen müssen. Was meinst du?

D. So erläutert möchte ich wohl auf den Verstand rathen, als den passenden Ausdruck für diesen Begriff.

Ph. Und warum sagst du, rathen, Bester? Habe ich dich vielleicht wieder erhascht in dem etymologischen Gespinste?

D. Freilich, nicht anders, wenn du es darauf angelegt hattest. Die Vorsylbe, ver, bezeichnet in verschiedener Beziehung bald trennen, bald binden, also doch immer ein Zusammen, als Reales in der Handlung, und der Hauptbegriff des Einhaltens, und Ständigens zweier Wechselglieder wird richtig dargethan in dem Körper des Worts.

Ph. Vollkommen recht, Bester, ja wir können noch hinzufügen, daß überhaupt das Substantivum, Stand, ein Zwiefaches des Begriffs ausdrückt, nemlich einmal ein Aufstellen durch die Natur, dann auch ein Aufstellen durch sich, und das Vorwort hinwiederum umfaßt das thätige Vermögen in der ganzen Sphäre seines Verhältnißes. So angewendet, ist die Etymologie Hülfe der Natur für das Gedächtniß, der Begriff aber steht ohne Hülfe auf seinen eigenen Füßen. Scheint dir denn aber, o Lieber, daß, da das Handeln an sich im Verstande besteht, der Verstand auch wohl für sich bestehen werde?

D. Wie doch? Sagten wir nicht, daß das Handeln das Einzigbestehende sei? Folglich kann der Verstand ja nicht für sich bestehen.

Ph. Also auch der Verstand besteht nicht für sich, sondern er besteht nur im Handeln. Das Handeln aber war

ein

ein Ganzes, was ewig ein Ganzes hervorbringt, demnach wird der Verstand nur ein Theil, und als von dem Handeln abhängig, nur ein Theil des Handelns seyn.

D. Gewiß. Der Theil kann zwar ein Ganzes, aber das Ganze kann nie ein Theil des Theils seyn, folglich ist der Theil, als Ganzes, ein Theil des Ganzen.

Ph. Der Verstand, als Theil des Handelns, wird also das Handeln selbst verstehen, und das Handeln wird den Verstand in sich aufgenommen haben. Beide, Verstand und Handeln, werden seyn wie aus einem Stück, der Verstand wird daher sich selber verstehen müssen, und das Handeln wird im Verstehen des Verstandes bestehen.

D. Gewiß richtig gefolgert. Aber doch finde ich eine Schwierigkeit, die ich dir bekennen muß. Vielleicht auch rührt sie nur her von der Unbestimmtheit des Wortes Handeln. Handelt denn derjenige nicht, dessen Verstand sich nicht selber versteht?

Ph. Der Ausdruck Handeln enthält allerdings das Allgemeine alles Thuns, und scheint mir in so fern passender, als der auch wohl gewöhnliche, der Thätigkeit, von welchem Begriff das Anschauen eines Festen, Bestimmten, nicht leicht zu trennen ist. Bei den Griechen steht πραγμα auch oft in dem weitesten Sinn für Kunst, Geschicklichkeit überhaupt, und παλαμάομαι also für Bewirken, Bewerkstelligen, Verwalten. Unter dieser Bestimmung würde daher in dem obigen Satz nichts mehr liegen, als daß Niemand etwas bewirkt, hervorbringt, in so fern der Verstand sich nicht selber versteht. Bist du mit dieser Auslegung zufrieden?

D. Vollkommen muß ich ihr beipflichten.

Ph. So laß uns vorschreiten. Wie meinst du nun, daß wir diesen Zustand der absoluten Verbindung, des

innigsten Verschmolzenseyns zwischen Verstand und Handeln benennen sollen? Denken wir den Begriff, so wie er uns eigentlich erwachsen, als getheilt, werden dann nicht in dem einen Theile desselben geständigt seyn die beiden Glieder des ewigen Wechsels, in dem andern Theile aber wird das Handeln ewig den ewigen Wechsel hervortreiben, und nähren? Deucht dir nicht, daß die Vorstellung, Natur, einem solchen Begriff entspricht?

D. Allerdings, das Wort Natur drückt dies aus, denn eben also erscheint sie uns.

Ph. Denken wir hingegen jene absolute Verbindung zwischen Verstand und Handeln nicht im todten Zustande des Anschauens, nicht im Seyn, sondern im Werden, lebendig, wirkend, welcher Begriff wird sich uns dann darstellen? Was anders wird erscheinen als lebendig, als das grade abstammende von dem Leben und Handeln — der Verstand?

D. Ja wohl. Also der Begriff wird dann seyn die Erscheinung des Verstandes, die Verstandesform, die nur also und nicht anders gestellte Erscheinung des Verstandes.

Ph. Der Verstand sonach hat erst die beiden Glieder der Erscheinung geständiget, nun ist er selber, als Erscheinung wieder im Wechsel?

D. Ganz recht, denn das Handeln hat in sich aufgenommen den Verstand, und das Handeln besteht im Verstehen.

Ph. Folglich auch der Verstand wird unter der Herrschaft der beiden Glieder stehen, erscheinen bald in dem ruhenden, bald in dem wechselnden Moment. Er wird aber in dem ruhenden Moment auch nur bestehen, als abstammend von dem Handeln, in dem wechselnden hingegen, bestehend wechseln, und wechselnd bestehen.

D.

D. So muß es wohl seyn.

Ph. Und, nicht wahr, in dem ruhenden Moment, wird der Verstand selbst an sich Objekt seyn, fortwirken als festes, bestimmtes Gesetz, ohne sich selbst in sich selber zu begreifen?

D. Offenbar.

Ph. In dem wechselnden Moment hingegen nur in sich wechseln, als ruhend sich selber Objekt seyn, als wechselnd Ruhe und Wechsel in sich darstellen. Ist dem nicht so?

D. Allerdings, wenn wir zurücksehen, daß das Handeln, als das Einzigbestehende im Verstehen besteht, und der Verstand die Erscheinung des Handelns ist.

Ph. Die Anschauung der absoluten Verbindung zwischen Verstand und Handeln nannten wir Natur. Der Verstand also, als festes Objekt, als bestimmt fortwirkendes Gesetz, und in diesem Gesetz nur noch ausdrückend das Handeln wird selbst ein Theil des Begriffs, Natur, seyn, die Erscheinung des Wechsels in die Natur bringen, und die Natur hinwieder wird diesen Wechsel ewig unterhalten?

D. So ists.

Ph. Die Natur aber, was sie ewig unterhält, und hervorbringend immer wieder erneuret, wird das nicht als Ganzes erscheinen, der Verstand hingegen, als Wechsel, nur ein Theil?

D. Ohne Zweifel.

Ph. Und der Wechsel forderte zwei Glieder, und diese Glieder waren wieder Eins im Verstehen. Der Verstand im Verstehen daher, wird die Zwei ewig in die Eins, und die Eins ewig in die Zwei setzen: das Handeln wird ihm begegnen, als Gesetz. Stets wird er haben die zwei Glie-

der in Eins, sie aber mittelst der Eins ewig finden als Zwei. Was in der Eins aus Zweien aber ewig wieder: findet die Zwei, heißt dies nicht auflösend, analytisch?

D. Gewiß, Vieles aus Einem machen, heißt Analy: siren.

Ph. Der Verstand also, als Theil der Natur, oder an sich als Objekt, oder als festes, fortwirkendes Gesetz, damit wir alle Ausdrücke zusammen stellen, wird analy: tisch seyn, er wird an sich Objekt, nicht begreifen das Objekt.

D. Richtig.

Ph. Und die Natur, oder der ruhende Moment, die Eins in dem analytischen Verstandesgebrauch, wird nichts anders seyn, als ein ewig zu analysirendes Ganze des Verstandes.

D. Nichts anders.

Ph. Dergestalt, daß Natur und Verstand, wie Eins und Zwei, wie Ganzes und Theil, wie Objekt und Sub: jekt des Verstandes, in dem analytischen Verstande zusam: men liegen.

D. Gewiß. Die Zwei wechselt in der Eins, und die Eins ist das Zurücktreten der Verstandesnatur aus dem Wechselverhältniß der Zwei.

Ph. Vollkommen richtig. Nun laß uns ferner, o Lie: ber, den Verstand auch durchgehen in seinem wechselnden Moment, damit wir wiederum zusammenstellen den gan: zen Begriff.

D. Fahre nur fort, ich bin aufmerksam.

Ph. Der Verstand, sagten wir, als in sich wechselnd, wird sich als ruhend selber Objekt werden, als wechselnd aber Ruhe und Wechsel in sich darstellen zugleich.

D.

D. So sagten wir.

Ph. Wie aber vermag er solches? Obschon als ruhend, für sich Objekt geworden, wird er deshalb sich selber Objekt seyn?

D. Keinesweges, ohne wieder in sich zu wechseln.

Ph. Er wird also den Wechsel, als fordernd, zwei Glieder wiederum müssen wechseln lassen mit der Ruhe, als zwei anderen Gliedern, damit der Verstand in dem Wechsel, als die Beziehung in dem Beziehungsweis selbst die Beziehung werde, und folglich Ruhe und Wechsel in sich vereinige.

D. Ich höre zwar, was du verlangst, aber sehr schwer erscheint mir jedoch ein solcher Verstandesgebrauch.

Ph. Er erfordert die gesammte, ungetheilte Thätigkeit des Geistes. Das Handeln, als das Einzigbestehende, besteht alsdenn in dem Verstande, und Handeln und Verstand sind nicht mehr als todter Zustand, sondern lebendig miteinander verbunden. Der Verbindung selbst aber, welchen Nahmen geben wir ihr — denn auch dieser Begriff ist in der philosophischen Sprache niedergelegt — nicht wahr Synthesis, knüpfend das Handeln als Thesis, in welcher enthalten ist die Antithesis, oder der Wechsel?

D. Ganz recht, der Ausdruck ist mir bekannt.

Ph. Der mögliche Verstandesgebrauch ist demnach zwiefach: er ist analytisch, als Form getrennt von dem Wesen, als todtes Gesetz, als wirklicher Schein in der Erscheinung, er ist aber auch synthetisch oder thetisch und analytisch in Eins.

Analytisch wird der Verstand sich nie selber verstehen, so wenig wie das Sehen sich selber sieht. Das Objekt tritt nothwendig dazwischen. Synthetisch hingegen ist das

Handeln das Selbstbild des Verstandes, ein sich als Verstehen selber begreifender Verstand. Ist dies richtig?

D. Ja, allerdings.

Ph. Offenbar ist also der synthetische Verstandesgebrauch der vollständige, indem der Naturverstand, oder die Verstandnatur — der analytische, in ihm enthalten ist, als sein Abbild.

D. So scheint es. Aber sage doch, wie ist es möglich, ein Ding abzubilden, das an sich kein Bild ist, sondern vielmehr allem Bilden zuvorgeht, etwa wie eine bloße Kraft?

Ph. Diese Bedenklichkeit ist hier an ihrer Stelle, denn der synthetische Verstand, oder die Idee, wie wir am öftersten uns ausdrücken, ist nicht eher vollendet und durchsichtig, als bis hinzukömmt das Besondere, oder die absolute That. Angeschaut als Kraft ist der synthetische Verstand ein unbewußtes Naturseyn, das bei jeglichem Objekt verborgen liegende Subjekt, und aus dieser nothwendigen Wechselbeziehung rettet selbst nicht die Indifferenz, oder das Beziehungsweis, wie wir sagten, und zu sagen gedrungen waren, sondern einzig und allein erst das Besondere von diesem allgemeinen Beziehungsweis. Diese Bedingung ist Haupterforderniß zur Einsicht in das Denkgesetz, und ohne diese Bedingung zu erfüllen, ist die Idee nur speculativ, und leer. Antworte mir, Bester, nennst du das Besondere nicht Eins?

D. Freilich.

Ph. Die Eins aber entstand sie nicht aus der Zwei?

D. Ja wohl.

Ph. Und die Zwei hinwiederum mittelst der Eins?

D. Auch dies.

Ph. Daher befinden sich in dem Denkgesetz drei Glieder, die bloß das Besondere umfaßt. Die Eins als Vorstellung wird mittelst der Idee zur Eins, als That. Die Idee getrennt von der sich selber vollbringenden That ist nichts anders, als unnütze Hülle, in der Verbindung mit der That hingegen ist sie Weisheit ἡ περιβολὴ τοῦ λόγου. Und hier, o Lieber, ist also der wahre Uebergang von der speculativen zur praktischen Philosophie.

D. Aber meinst du denn, daß sich das Speculative trennen lasse von dem Praktischen?

Ph. Nicht trennen lasse, du Guter, sondern beide sind nur unter sich durch sich getrennt. Das Speculative ist ein Praktisches im Wissen, das Praktische aber ist ein Speculatives im Thun, also daß die Philosophie, so zu reden, ein Wißthun ist, wenn wir anders dieses Wort wagen dürfen, um die innigste Verbindung zu bezeichnen zwischen Wissen und Thun. Die Anwendbarkeit der Philosophie liegt folglich in der Anwendung selbst, und die Klage über die Nichtanwendlichkeit philosophischer Ideen ist eine Klage aus Unvermögen. Oder weißt du sonst einen haltbaren Grund anzugeben, warum selbst wohlwollende Männer diese Klage so oft im Munde führen?

D. Vielleicht der, weil sie die wahre Philosophie nicht von den falschen Lehren zu unterscheiden wissen.

Ph. Richtig, da hast du, wie man zu sagen pflegt, den Nagel auf den Kopf getroffen. Nur der wahre Philosoph erkennt die wahre Philosophie. Die andern Alle, welche nicht in wirklicher Liebe leben und umgehen mit der Wahrheit, nehmen die drei in sich verbundenen Glieder des Denkgesetzes getrennt, etwa wie einen geschichtlichen Stoff. Das erste Glied giebt ihnen die dogmatische, das zweite, die speculative, und das letzte Glied

die praktische Philosophie an die Hand, und sie meinen Wunder! was gethan zu haben, wenn sie alle mögliche Philosophien hierdurch beschrieben, und aus dem leeren Begriff vollendet zu haben glauben. Mit dem Anstrich von Bescheidenheit machen sie Anspruch zugleich auf Gründlichkeit und Tiefe, aber das Schlimmste ist, wie bei allem Schlimmen, daß die Sache eine ganz andere ist, als wofür sie sie halten. Wüßten sie, was sie thun, welches nicht vorauszusetzen ist, so würden sie sich schwer versündigen, indem sie der allgemeinen Seichtigkeit das Wort redend, sich selber für etwas ausgeben, was sie nicht sind. Die lebendige Philosophie ist nur Eine, das schönste Erbtheil kraftvoller Männer, die unter sich, sich verstehen, und verstanden haben, von Anbeginn der Welt; sie ist ein heller, klarer Strom, welcher alle Zeitalter hindurch, Leben getragen und überliefert hat, wenn gleich das schiffende Gefäß bald diese, bald jene Bauart annahm, nicht ihretwegen, sondern den armen, verlornen Völkern zu Liebe, die sich erquickten auf den anmuthigen, Fülle und Gesundheit verbreitenden Ufern. Aber sagt doch, o Freunde, da wir hier bei dem wahren Praktischen angelangt sind, wollen wir denn in der That nun weiter philosophiren?

A. Allerdings! Hier können wir nicht stehen bleiben. Das Bishergesagte ist etwa wie die Arzneimittellehre, jetzt versuche deine Kunst.

F. Ja freilich, das solltest du uns nicht abschlagen, nachdem wir dich bis hieher aufmerksam begleitet haben durch alle verschlungene Wege des Begriffs.

D. Gewiß, Bester, wir lassen dich nicht los, eh' du nicht dein Versprechen erfüllst, und du siehst wohl, wir sind die Stärkeren.

Ph.

Ph. Der Arzt aber, ist er oft nicht stärker als die Starken?

D. Scherze, wie du willst, thue aber nur, was du uns einmal zugewinkt hast.

Ph. Nun so laßt uns vorher, Ihr Lieben, jenen Vorübergehenden wieder herbeirufen, der unsern Bau aus dem ersten Gewölbe beurtheilend, den Theil für das Ganze hielt. Tritt näher, o Freund! wollen wir ihm sagen, hier nun steht das Ganze vor deinen Augen, sieh zu, ob dir das Einzelne aus dem Ganzen gefällt, und ob das Ganze zu dem Einzelnen passe? — Schämt er sich nun seines voreiligen Tadels, so wird er antworten: Gut, das Ganze laß ich mir wohl gefallen, aber wie ist doch die innere Eintheilung des Hauses? wo ist die Wohnstube? wo die Nebenzimmer, um Freunde zu bewirthen, Gäste aufzunehmen, welchen Zweck hat dies, welchen jenes? — Geduld! o Freund, werden wir ihm erwiedern, willst du denn das Haus beziehen? Warum fragst du nach dem besondern Zweck eines jeden, den allein der Hausherr nur angiebt! — Meinst du nicht, daß unser Tadler jetzt ruhig weiter gehen wird, ohne sich mit uns einzulassen?

D. Vielleicht wohl wird er weiter gehen, vielleicht auch wird er sich in jeden Zweck hineinzudenken wagen, und aus den Zweck das Zweckmäßige beurtheilen.

Ph So wird sein scharfes Urtheil denn auch nur das Zweckmäßige, nicht den Zweck treffen.

D. Gewiß, den Zweck nicht.

Ph Nennst du nun aber, Zwecke haben, nicht praktisch seyn?

D Allerdings.

Ph. Dein Mann ist sonach wie ein Theoretiker, der zu dem Urtheil, das Besonderе nicht weiß. Brauchen wir ihm

ihm denn also Rede zu stehen? Oder wird vielmehr, das Besondere fließend aus dem Allgemeinen, das Allgemeine uns nicht eben sondern von ihm?

D. Ich merke wohl, der Mann wird gut thun, seines Weges zu gehen.

Ph. Ihr aber, o Lieben, verlangt von mir, daß ich Euch die beste Staatsform angeben soll, nun so laßt's uns versuchen, wie weit wir zu dem Zwecke vorschreiten können. Antworte mir zuvörderst, da das Handeln, als das Einzigbestehende, in dem synthetischen Verstandesgebrauch besteht, und wir dieses Philosophie nannten, ob nicht die Philosophie Alles umfassen wird in der Welt der Erscheinungen?

D. Ich räume es ein.

Ph. Wenn denn nun die Erscheinungen wechseln, wie wir uns aus dem Gesagten erinnern, so wird ja auch wohl die Philosophie, als Erscheinung, wechseln?

D. Nach dem Vorigen, nicht. Denn sonst wäre die Philosophie selbst ein Theil des Ganzen, und sie würde das Ganze der Erscheinungen nicht mehr umfassen, als ein Ganzes.

Ph. Folglich wird die Philosophie ein Ganzes seyn, welches nothwendig in sich enthält alle Theile eines Ganzen. Lassen sich denn aber Theile denken, als Allheit der Theile?

D. Nein, füglich nicht.

Ph. Wie denn aber, du Guter, werden wir den Begriff der Ordnung begreifen? Gesetzt ein Künstler habe einen Jupiter gebildet, nicht höher als eine Spanne hoch. Sein Freund finde aber das Maaß zu klein, und wünsche sich den Vater der Götter und Menschen kolossalisch zu erblik-

blicken, wird es der bildende Künstler ihm abschlagen dürfen? Weigert er sich aber beharrend, wird ihm der Freund dann nicht sagen: nur Eine und dieselbe Ordnung herrscht in dem Großen, wie in dem Kleinen, die größere Beziehung aber ist ausdrucksvoller. Was könnte der Künstler ihm antworten?

D. Vielleicht, daß die größere Ausführung auch größere Fertigkeit erfordere.

Ph. So ist denn das Maaß der sinnlichen Größe, es sei im Großen, oder im Kleinen, nur das Maaß der größeren Fertigkeit?

D. Sicher.

Ph. Meinst du nun, daß in der Kunst überhaupt nicht auch die größte Fertigkeit liege, und daß die Philosophie, als ein Wissthun, nicht auch zugleich die größte Fertigkeit im Wissen besitze, die größte Fertigkeit zu theilen, und theilend eben dadurch den Theil an das Ganze zu binden und anzureihen?

D. Freilich wohl.

Ph. Sonach wird auch nur die Philosophie, als das Einzigbestehende, jede Erscheinung, sondernd und bindend als Theil, einzuverleiben vermögen dem Ganzen. Und, nicht wahr, trennend und bindend wird nur ausgemittelt werden der Ort der Erscheinung?

D. So scheint es.

Ph. Der Ort der Erscheinung ist also die wahre Gegenwart des Mittels, und sämmtliche Mittel wieder, werden nur gegenwärtig seyn in der Ordnung?

D. Nicht anders.

Ph. Folglich nicht die Erscheinung, sondern nur die Gegenwart wird wechseln zwischen Trennen und Binden.

D.

D. Dies folgt.

Ph. Und bindend wird gegenwärtig das Getrennte, trennend aber das Gebundene gegenwärtig seyn?

D. Wohl.

Ph. Das gegenwärtig Gebundene aber nennen wir das nicht Ursache?

D. Ja, nicht von der Stelle weicht die Ursache.

Ph. Dennoch aber wohl die Folge, als wechselnd in dem Gegenwärtigen? Und überhaupt, was wechselt in der Gegenwart, ist Folge, was in der Gegenwart aber nicht von der Stelle weicht, ist Ursache?

D. Ganz recht, so ist es.

Ph. Sonach beziehen sich die Folgen auf die Ursachen, denn ohne ein Beharrliches giebt es keinen Wechsel.

D. Schön.

Ph. Ferner da Gegenwart so wohl als Folge wechseln, so wird die Gegenwart wechseln im Wechsel.

D. Recht.

Ph. Was aber im Wechsel wechselt, ist beharrlich in der Gegenwart, und was in der Gegenwart nicht von der Stelle weicht, ist Ursache, folglich ist auch die Gegenwart Ursache.

D. Freilich.

Ph. Und Ursache ist das gegenwärtig Gebundene, sagten wir, demnach wird auch das Binden, als Gebunden, Ursache des Gebundenen seyn?

D. Gut.

Ph. Und somit die Ursache, Ursache von der Ursache?

D. Nicht anders.

Ph. Ferner Trennen und Binden, als vermittelnd den Ort der Erscheinung, oder die wahre Gegenwart, Ursache der Ordnung, Ordnung aber ein Ganzes, welches in sich enthält alle Theile des Ganzen, und ein solches Ganze, Philosophie, folglich wird die Philosophie alle Erscheinungen ordnen in der Gegenwart, und es wird außer der Philosophie weder Erscheinung noch Gegenwart seyn.

D. So scheint es. Dennoch aber versteh' ich dich nicht recht, giebt es für den Nichtphilosophen nicht gleichfalls Erscheinung und Gegenwart?

Ph. Es muß wohl, nicht wahr? denn wie vermöchten wir ansonst selbst die Philosophie zu verstehen?

D. Gewiß, wir hätten von der Philosophie gar keine Vorstellung.

Ph. Wohl, so laß uns auch die Philosophie denken, als Objekt. Antworte mir demnach, ob nicht wechselt das Objekt?

D. Allerdings.

Ph. Was wechselte aber war Folge und Erscheinung?

D. Ja.

Ph. Und der Wechsel wechselte an dem Gebundenen, und das Gebundene war Ursache?

D. Schön.

Ph. Alle Erscheinungen also gefeßelt an ihre Ursachen, und die Ursache wiederum gebunden an die Ursache, so werden zuletzt alle Ursachen abhängen von einer einzigen und ersten?

D. Ganz recht gesprochen.

Ph. Die erste Ursache nun, wird sie etwas anderes seyn, als die letzte?

D. Nein, eben dasselbe, als Wirkliches.

Ph. Und die Gegenwart war Ursache?

D. So sagten wir.

Ph. Demnach wird die Gegenwart erste und letzte Ursache des Gegenwärtigen seyn.

D. So ist es.

Ph. Ferner das Gegenwärtige ist Erscheinung?

D. Gewiß.

Ph. Also fällt jede Erscheinung zwischen der ersten und letzten Ursache?

D. Auch dies.

Ph. Und was zwischen der ersten und letzten Ursache fällt, wird von beiden zugleich begränzt und bestimmt seyn?

D. Dies folgt.

Ph. Was aber bestimmt ist von zwei Ursachen zugleich, heißt das nicht Nothwendigkeit?

D. So heißt es.

Ph. Folglich wird die Nothwendigkeit tragen alle Erscheinungen?

D. Gut.

Ph. Und sonach einzige Ursache seyn alles Erscheinens?

D. Ich muß es eingestehn.

Ph. Die Nothwendigkeit aber ist sie nicht unerschütterlich wie die Weltaxe, denn du kennst doch das Mährchen vom Atlas, auf dessen breiten Schultern die ganze Weltlast ruht?

D. Allerdings kenne ich dies Mährchen. Also ist Atlas das Bild der Nothwendigkeit.

Ph. Richtig der Nothwendigkeit in Ruhe. Denn es dreht sich ja auch die Welt um ihre Axe, nicht wahr?

D. Gewiß.

Ph. Die Axe selbst aber ist das Ruhende?

D. Sicher, reiner Gegensatz des Wechsels, leerer Begriff.

Ph. Wohl. Denn alles Wechselnde wechselte im Gegensatz, und forderte zwei Glieder, welche der Verstand ständigte. Der Verstand, an sich als Objekt, war selber zwiefach, analytisch und synthetisch. Der analytische war ein Theil des synthetischen, als des vollständigen Verstandes: er war analytisch nur ein Theil, der ewig hervorbringt einen Theil, oder der ewig die Zwei vor sich hat in der Eins, und ewig in der Eins wieder findet die Zwei. Der analytische Verstand ist demnach der Grund aller Erscheinungen, in so fern sie von Ursachen abhängen, in Verbindung von Ursachen gedacht werden. Bejahst du das?

D. Gut, ich gebe es zu.

Ph. Das Ganze ferner ist nie Theil des Theils, aber der Theil kann seyn ein Ganzes?

D. So sagten wir.

Ph. Der analytische Verstand, als Theil des synthetischen wird also für sich auch, ein Ganzes seyn können, welches wiederum Theile hat?

D. Richtig.

Ph. Die Ursache aber umfaßte das Ganze der Erscheinung?

D. Ja.

Ph. Die Ursache ist demnach das Ganze, und die Erscheinung der Theil dieses Ganzen?

D. Auch dies.

Ph. In so fern der analytische Verstand für sich ein Ganzes ist, wovon der Wechsel der Erscheinungen abhängt, so wird der analytische Verstand auch einzige Ursache aller Erscheinungen seyn?

D. In so fern gewiß.

Ph. Die einzige Ursache aber begreift in sich die erste und die letzte, unter sich im Wirklichen nicht verschieden?

D. Recht.

Ph. Und die einzige Ursache ist herrschend, und als herrschend vollständig?

D. Ja.

Ph. Demnach ist als vollständig der analytische Verstand, auch synthetisch?

D. Sicher auch synthetisch.

Ph. Das Synthetische ist gebunden mit dem analytischen des Verstandes, als ein leerer Begriff?

D. Gut.

Ph. Und das Gebundene ist Ursache?

D. Schön.

Ph. Folglich ist die Gebundenheit des analytischen Verstandes einzige Ursache der Erscheinung?

D. Ja.

Ph. Das Gebundene ist aber, als Besonderes, Theil des Bindens als Ganzes des Handelns?

D. Wohl, das ist es.

Ph. So wird denn der Verstand auch als Theil ein Ganzes seyn?

D. Es folgt natürlich.

Ph.

Ph. Ferner was von zwei Punkten bestimmt ward, hieß nothwendig?

D. Recht.

Ph. Die einzige Ursache aber begreift die erste und letzte?

D. Allerdings.

Ph. Sonach wird der Verstand, durch Gebundenheit ein Ganzes, und als Ganzes, in sich begreifen die Nothwendigkeit?

D. So ist es.

Ph. Die erste und die letzte Ursache aber, obschon nicht verschieden im Wirklichen, werden dennoch verschieden seyn, nicht wahr?

D. Gewiß, in der Zeit verschieden.

Ph. Was aber verschieden ist in der Zeit, wird nur verschieden seyn in dem Gegenwärtigen?

D. Offenbar nur in dem Gegenwärtigen.

Ph. Und das Gegenwärtige wechselte in der Gegenwart?

D. Richtig.

Ph. Die Gegenwart aber war auch Ursache?

D. Ja.

Ph. Nothwendig also die letzte?

D. Sicher.

Ph. Von der ersten Ursache ferner hingen ab alle übrigen Ursachen?

D. So war es.

Ph. Die Gebundenheit des Verstandes wäre nun die einzige Ursache aller Erscheinung, und also auch die höchste und erste?

D.

D. Recht.

Ph. Folglich wird der Verstand als ein Ganzes bestimmt von der ersten und letzten Ursache, und als bestimmt von zwei Ursachen zugleich, bestimmt durch Nothwendigkeit?

D. Unläugbar.

Ph. Und es wird auch außer der Philosophie noch Erscheinung und Gegenwart seyn, aber bestimmt durch Nothwendigkeit?

D. Ohne Widerrede. Die Philosophie als Objekt ist somit nichts anders, als Nothwendigkeit.

Ph. Aber nun sage mir doch, o Lieber, wie wir unterscheiden sollen, den Philosophen von dem Nichtphilosophen, die Philosophie als Subjekt von der Philosophie als Objekt? Nicht wahr in dem Handeln, als äußere Erscheinung ist kein Unterschied für den Nichtphilosophen?

D. Gewiß nicht, denn der Nichtphiloſoph erkennt immer nur die Nichtphilosophie, er stelle sich auch so philosophisch an, als er immer wolle. Und das ist vielleicht der Grund, warum Jeder mitschwatzt in der Philosophie, so wie ihm der Schnabel eben gewachsen steht, da er sich sonst in anderen Wissenschaften seiner Unwissenheit bescheidet.

Ph. Der negative Grund gewiß. Aber wenn nun die Nothwendigkeit eine und eben dieselbe ist in der äußern Erscheinung des Handelns, wie werden wir doch das Besondere auffinden, welches wir suchen? Meinst du nicht, daß das Besondere sich immer beziehe auf ein Allgemeines?

D. Dies ist allerdings der Fall.

Ph. Und das absolut Allgemeine auf was?

D. Wie mir deucht wieder auf das Besondere der Handlung.

Ph.

Ph. Und das Besondere der Handlung, was wird es seyn, nicht wahr die Gegenwart, die letzte Ursache?

D. Offenbar die Gegenwart.

Ph. So ist also die Gegenwart der besondere Unterschied zwischen dem Philosophen und Nichtphilosophen?

D. So scheint es.

Ph. Die Gegenwart aber ist sie nicht sowohl innere als äußere Erscheinung, und in der Verbindung der einen mit der andern Eins?

D. Das ist sie.

Ph. Und die Beziehung zwischen der innern und äussern Erscheinung ist die Beziehung zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen?

D. Wohl.

Ph. Was ist denn nun das Allgemeine des Nichtphilosophen? abermahls das Besondere?

D. Freilich, so ist der ewige Kreis.

Ph. Folglich wird bei dem Philosophen sich zwiefach beschreiben der Kreis, und das Allgemeine wird nicht allein besonders, sondern das Besondere wird wiederum allgemein seyn müssen?

D. So muß es wohl seyn.

Ph. Und das wiederum allgemein gewordene Besondere, glaubst du, daß es äußere oder innere Erscheinung sei?

D. Ich verstehe dich nicht recht.

Ph. War die Verbindung zwischen der äußern und innern Erscheinung nicht Eins in der Gegenwart?

D. Schön.

Ph. Und die Gegenwart der Unterschied zwischen dem Philosophen und Nichtphilosophen?

D. Richtig.

Ph. So wird auch die Verbindung zur Gegenwart nicht Eins seyn können in der äußern Erscheinung?

D. Ich gebe es zu.

Ph. Folglich, da sie doch Eins seyn muß, nur Eins in der innern Erscheinung.

D. Jetzt ist es klar.

Ph. Die Gegenwart des Philosophen ist nur gegenwärtig in der innern Erscheinung, die Gegenwart des Nichtphilosophen aber in der äußern. Giebt es denn aber eine innere Erscheinung, ohne eine äußere?

D. Nein, das nicht.

Ph. Demnach wird die äußere Erscheinung, wieder aufgenommen in die innere, Eins seyn in der Innern selbst, und hiedurch das Besondere wieder allgemein werden in dem Besonderen.

D. Ganz richtig.

Ph Dreifach, o Lieber, ist also die Verknüpfung des Philosophen, oder des einzigbestehenden Handelns, doppelt als äußere und Eins als innere, und in dieser innern ist nur das doppelt Zwiefache Eins. Das doppelt bestimmte Zwiefache aber, wie nennen wir es? nicht, Nothwendigkeit?

D. Ja wohl.

Ph. Also wird auch die Nothwendigkeit eine besondere seyn in dem Philosophen, von ihr getrennt wird er sie bildend hervorbilden als das Allgemeine, sie wird, als das doppelt Zwiefache, Eins werden in ihm durch Handeln — Heißt Euch denn nun, ihr Lieben, die Beziehung des Besonderen auf das Allgemeine nicht gut, und ein Gutes überhaupt?

D. Gewiß.

Ph. Ein Besonderes aber, welches sich nicht bringen läßt unter das Allgemeine böse?

D. Nicht anders.

Ph. Jedes Besondere wird demnach bald gut, bald böse seyn, je nachdem die Beziehung auf das Allgemeine möglich oder nicht möglich ist für den Beziehenden?

D. Freilich dies folgt.

Ph. Und das Böse sowohl, als das Gute nur liegen in dem Beziehenden?

D. Recht.

Ph. Liegen in dem Beziehenden als doppelt Zwiefache, oder die Nothwendigkeit?

D. Ja.

Ph. Den Nichtphilosophen aber bestimmt die Nothwendigkeit, folglich wird er sowohl Gutes als Böses erleben, je nachdem die Beziehung ihm möglich, oder nicht möglich ist, je nachdem er als Beziehendes wechselt. Und was wechselte, war der Verstand, was aber den Wechsel ewig unterhielt und nährte, war die Natur, folglich wird die Natur hervorbringen sowohl Gutes, als Böses, das an sich weder gut noch böse ist. Gut nur, wenn das Besondere führt zum Allgemeinen, böse aber, wenn der Verstand des Beziehenden nicht zureicht zur Beziehung. Ist dem nicht also?

D. Allerdings, so ist es.

Ph. Wo und wie weit daher die Natur herrscht, wo das unauflösliche Band zwischen Verstandsnatur, und Naturverstand fest hält: das Handeln, daselbst werden das Böse und das Gute neben einander liegen, und kein Mensch wird sich, mit Ausschluß des Bösen, das Gute allein zueignen können. Und so unabläßig auch sein Streben wäre, immer das zu können, was er mag, so wird er dennoch oft in dem Fall seyn, etwas zu mögen, was er nicht kann.

Das Streben selbst aber, in so fern es ihm gelingt, wird der Mensch Freiheit, in so fern hingegen eintretende Zwischenfälle es fruchtlos machen, Sklaverei nennen. Gleichergestalt, wie nun Freiheit und Sklaverei in dem Einzelnen zeitig abwechseln, wird auch die Gesellschaft Mehrerer und Vieler, so bald sie von der Leitung jenes Naturverstandes abhängt, ähnlichen Zuständen ausgesetzt werden, die Beherrschten werden herrschen wollen, und die Herrscher werden beherrscht seyn, und auf diese Weise ohne Rath und That gelassen, wird das Geschlecht der unglücklichen Menschen, sich gegenseitig dies scheinbare Leben verkümmernd, nur noch zeitig leben im Ewigen. Dieses Naturstreben, o Lieber, dürfen wir es im Allgemeinen nicht Physiokratie heißen, denn in unerklärliche Fesseln geschlagen, erkennt der Mensch dann nicht den innern Tyrannen, dem er dient?

D. Ja wohl, und alle bisher erfundene, und noch zu erfindende Regierungsformen wären demnach nichts anders, als ein unbestimmtes, physiokratisches Hin: und Herschwanken, ohne Nutzen. Was wird denn nun aber das an sich Gute, das Beßere, und das Beste seyn, denn in der ganzen vorangegangenen Untersuchung hast du nicht undeutlich darauf hingewiesen, daß das Besondere des Handelns, in welchem das Höchste an sich ohne Bild, nur im Wissen des wahren Nothwendigen besteht, auch eben das Einzige sei, welches sowohl Ursachen als Folgen zu beherrschen vermöge, mit einem Wort das Räthsel so gestellt, daß Jeder von uns nur auf die Philosophie rathen kann, als das Beste vor Allem?

Ph. Das Gute, o Lieber, nannten wir es nicht die Beziehung von dem Besonderen auf das Allgemeine?

D. Ja wohl.

Ph. So wird denn das Beßere einzig dasjenige seyn, wenn das Besondere wiederum allgemein, nur das Allgemeine im Besonderen ist, denn auf diese Weise wird die Beziehung selbst nichts anderes aufstellen, als das Bezogene, weder auf sich, noch auf den Beziehenden. Denn sieh' nur, Bester, die Gebundenheit des Verstandes war uns Natur, das Beharrende im Wechsel; der Verstand selber aber dieser Wechsel, zu Folge jener Gebundenheit, demnach wird die Beziehung, um frei zu erscheinen, von zwei Punkten geschieden und losgetrennt seyn müssen, so wohl von der Natur, als Beharrendes, als von der Natur im Wechsel. Und in der Natur nicht wahr, wechselte Gutes und Böses?

D. Nicht anders.

Ph. Folglich liegt das Beßere außer aller Natur, so wohl als Beharrendes, als Wechsel, und das Beßere ist nur ein Beßeres des Guten, aber nicht des Bösen zugleich.

D. Wohl habe ich dich verstanden, o Lieber, denn nur dasjenige pflegen wir das Beßere zu nennen, woraus nichts als gute Folgen entspringen.

Ph. Ganz recht, wenn die Folgen beherrscht werden durch die Ursache selbst. Die Gegenwart wird dann beharrend in der Ursache, nur wechselnd in den Folgen seyn. Was aber wechselt in den Folgen, heißt das nicht das Gegenwärtige, und Vorübergehende?

D. Wohl.

Ph. Demnach wird alles Vorübergehende nur vorübergehen in der Gegenwart als seiner beharrenden Ursache, und das Vorübergehende oder die Erscheinung wird nur abhängen, und getragen werden von ihr. Nun antwortet mir doch, ihr Lieben, ist Euch nicht Eins das Wissen in der

Gegenwart, und was Eins ist in der Gegenwart ist ein Wissen?

D. Ja wohl, das werden Alle dir zugeben.

Ph. Der Philosoph ferner, als solcher, geschieden von den Nichtphilosophen, war Eins in der innern Erscheinung, und nur also Eins in dem Innern, daß die äußere Erscheinung wiederum aufgenommen ward in das Innere. Irr' ich mich nun nicht, so wird bei dem Philosophen Eins seyn alles Wissen, und das Gegenwärtige seines Wissens wird wiederum aufgenommen werden in die Gegenwart seines Handelns und Thuns?

D. Nein, ganz recht sagst du das.

Ph. Die Gegenwart aber war Ursache, und als Eins, so wohl in der innern als äußern Erscheinung ist diese Ursache auch die einzige, die erste und letzte, folglich wird der Philosoph nur wissen das Beßere, und als wissend das Beßere, das Beßere vermögen zu thun. Eine solche Verbindung aber zwischen dem Beßerwissen, und Thun, jenseit aller Natur, benennt die Sprache es nicht mit dem größten und heiligsten aller Nahmen, welchen nur hervorzustammeln wagt der sterblichen Menschen ungetreue Zunge — mit dem Nahmen Gott?

D. Wohl, in diesem Nahmen verehren wir das Höchste, anbetend in reinem Anschauen fallen wir in den Staub.

Ph. Und allwo das Höchste im Anschauen, im Wissen und Thun, einzig herrschend ist, heißt ein solcher Zustand nicht Theokratie?

D. So heißt er.

Ph. Das Beste sonach ruht bei Gott, das Beßere aber weiß zugleich, und thut hienieden allein der Philosoph. — Angelangt, o Freunde, sind wir denn also am Ziel — nur am Ziel unseres Wissens, um im Thun, im Handeln von neuem zu beginnen die Laufbahn. Eins sind wir geworden, wenn Jeder von uns das Uneinige ablegt. Friedlich laßt uns denn von hinnen scheiden, und Jeglicher — mir zum Lohn — strebe fortan mit ganzer Seele nach dem Besten.

Τ π ά τ η.

Zwei Ungenannte. Ein Recensent. Ein Philoſoph.

Rec. (Anredend den Philoſophen.) Sage mir doch, o Lieber! meinſt du nicht, daß ſeit etwa zwanzig Jahren die geſammte Staatswiſſenſchaften, ſo wohl an Umfang, als auch an Gründlichkeit ſehr gewonnen haben? Selbſt der mißlungene Verſuch der franzöſiſchen revolutionären Geſetzgeber, ſo niederdrückend er auch im erſten Augenblick für manches edle Gemüth ſeyn mochte, hat uns wenigſtens mit dieſer heilſamen Lehre bereichert, daß zum Freiſeyn etwas mehr noch gehört, als eine diktatoriſche Erklärung der Menſchenrechte, hat uns die Weiſung gegeben, ſelbſt gegen anerkannte Philoſophen, was Staatsgeſchäfte und geſetzliche Verhältniße betrift, ſtets etwas mißtrauiſch zu ſeyn. Hier, wo es auf die Ruhe und das Glück ſo vieler Menſchen ankömmt, möchten wohl philoſophiſche Träumereien nicht ſo bald in Wirklichkeit übergehen dürfen, ohne daß wir Gefahr laufen, die erſten Grundpfeiler des Staats zu erſchüttern, und der feſten Verbindung des Ganzen zu ſchaden. Und wer vermag denn ſogleich dem geſunkenen Gebäude wieder neue Stützen zu geben, wenn ſchon ſichtbar die Theile ſich trennen? Aber nicht allein Vorſicht hat uns jenes politiſchwichtige Ereigniß gelehrt, ſondern — und das möchte der bey weitem größere Gewinn ſeyn — auch

Zu-

Zutrauen hat es uns eingeflößt zu dem eigenen Talent. Der Deutsche hat seitdem sich selber erkannt, gegründet auf sich selber seine ganze Hofnung. Die Wenigen etwa ausgenommen, welche stets Ausländer im eigenen Lande bleiben, und gewißermaßen das Nachahmen methodisiren, haben die Deutschen seitdem angefangen, den eigenen reicheren Grund zu bauen, und die Ausbeute ist ergiebig und gehaltvoll zugleich geworden. Denn — habe ich irgendwo gelesen — der Deutsche allein weiß wie? und warum? etwas wahr wird, die andern Nationen erblicken die Wahrheit nur erst wie den Mond, nachdem die Sonne untergegangen ist. Daher denn auch Solche, welche noch nicht die fremde Philosophie unserer Nachbaren bey Seite setzten, etwa denjenigen gleichen, die heut zu Tage noch die Naturgeschichte aus dem Plinius zu erlernen strebten.

Meinst du nicht auch, o Lieber! daß die Sache sich also verhalte?

Ph. Du trägst im Busen ein stolzes, deutsches Herz — Aber du Guter, wie will ich denn wissen, ob du, indem du das hersagst, oder der Mann, der es niederschrieb, in diese so gestellten Worte du etwas Wahres hineinlegst, oder jener etwas hineingebildet hat? Durch Ueberlieferung fliegen Worte von Mund zu Mund, keiner denkt sich mehr dabey, als sie für ihn etwa bedeuten, kennt er nun die Sache nicht, auf die die Worte hinweisen, so sieht er in dem Zeichen nur ein Stück seiner eigenen Natur, ob schon vielleicht in dem Worte die ganze aufgestellt ist. Bin ich denn aber ein Zeichendeuter, daß ich das Schicksal der Wahrheit bey diesem oder jenem vorher sagen soll?

Rec. Aber du Wunderlicher, deine eigene Meinung kannst du uns doch mittheilen?

Ph. Wohl! jedoch unter der Bedingung, daß auch du mir darin willfahrst, warum ich bitten werde.

Rec. Gern! Sprich nur in was.

Ph. Vorher laß uns Pfänder spielen. Oder kennst du das Spiel nicht, wo man ein Pfand legen muß, wenn man das Gedachte des Andern nicht zu errathen vermag durch sich nähernde, durch einschießende Fragen?

Rec. Und was soll dabey herauskommen?

Ph. Nun gut, ich denke mir etwas. Willst du mich nicht fragen, zu welchem Reiche der Natur das Gedachte gehört? Ich sage dir: es ist weder Baum, noch Staude, weder Stein noch Metall, weder ein Hund noch eine Katze.

Rec. Vielleicht ist es ein Abstraktum.

Ph. Auch das nicht.

Rec. Gott weiß! was es dann ist, vielleicht gar etwas Ueberirdisches?

Ph. Laß uns sehen, ob du getroffen hast. Nenne mir hurtig etwas Ueberirdisches noch außer dem Worte, was sich selbst nennt. Bey Leibe! aber über der Erde nichts, denn das ist doch auch wenigstens unter dem Monde, sondern was nicht ist im ganzen Universo.

Rec. Wer vermag dir da zu antworten!

Ph. Nun sieh! ich will es dir leichter machen. Du weißt, was Sprache ist. Das Beste, Erschwenglichste von Seiten der Natur, aber nur das Mögliche von Seiten der Kunst. Stehen bleibt daher das Wort, nur die Kunst ist vordringend, beweglich. Gleich einem festen Gemäuer dauert sonach das alte Wort mehrere Menschengeschlechter hindurch, nur das neue Bild mittelst der alten Worte zu erreichen bemüht sich das Bilden. Jedes Wort

ist gleichsam ein Thor, in welches einpassiren Vornehme und Geringe. Langt nun etwa ein Fuder Holz, oder ein Fuder Mehl bey dem Thor an, so fragt der Thorschreiber nicht lange, sondern erhebend nur die gebräuchlichen Gefälle läßt er es fahren. Kömmt aber ein Fremder, oder ein Mann von Ansehen an das Thor, so hält mit Recht der Thorschreiber große Nachfrage: wie sein Nahme? welcher Charakter? woher? wohin? welches Geschäft? — Willst du dich nun zeigen, als ein Mann, der sich überall zu benehmen weiß, so mußt du auch hier nunmehr antworten, welchem Geschäfte du obliegst, ob du fremd, oder ob du dich bereits versucht hast in dem Gebiete des Ueberirdischen?

Rec. Wie lange willst du noch scherzen? Wollte ich auch etwas nennen, so würde es doch stets in Beziehung stehen mit dem Irdischen.

Ph. Also — es ist ein Pfand zu legen! denn das Gedachte ist nichts anders als die wohlbekannte Philosophie. Du aber hast sie nicht errathen. Und weißt du, wie du das Pfand nun lösen sollst? Feierlich mußt du versprechen, daß, so oft dich die geheime Lust anwandelt, die Philosophie zu verunglimpfen, du jedesmal zu ihrem Lobe etwas hervorzubringen dich bemühst, wie zum Lobe einer Gottheit, die man verehrt, ohne sie zu begreifen.

Rec. Aber meine Frage über den Fortschritt der Staatswissenschaften wirst du sie nun beantworten? Zur Genüge hast du gescherzt.

Ph. Warum, o Freund! richtest du denn deine Rede vor allen Andern an mich? Fühlst du nicht, daß, wenn du den Philosophen im Allgemeinen ein so schlechtes Zeugniß giebst, dir auch wahrlich! kein Philosoph helfen kann, und wenn es der gutmüthige Sokrates selbst wäre. Oder

haltst

hältst du mich etwa für keinen anerkannten Philosophen, und hofst mich so durch List zu berücken, daß ich als ein Nichtphiloſoph mich dennoch gelüſten laſſe, meine philoſophiſche Entſcheidung dir anzuvertrauen, damit du ſie denn auch als müßige Träumerey bei Seite ſetzeſt? Ich rathe dir, deine Frage vielmehr dieſen hier gegenwärtigen praktiſchen Männern vorzulegen. Von dem Sinn der Frage unterrichtet, als auch mit dem Geſchäft ſelbſt, wie ein Staat verwaltet werden müße? hinlänglich bekannt, ſind ſie die erſten natürlichen Beurtheiler, was etwa von den neuen Staatstheorien anwendbar, oder unbrauchbar ſeyn dürfte. Ich, meines Orts, beſcheide mich gern meines Unverſtandes überhaupt, und am meiſten in Dingen der Art, welche, vollſtändig aufzuſtellen, ich meines Träumens wegen nie die Muße gehabt.

Rec. Ich will es wohl, du Lieber, wenn ſie nur anders auf die vorgelegte Frage ſich einlaſſen, denn gar ſchnöde pflegen ſie gemeiniglich alles zu verwerfen, was ſie theoretiſch nennen, und was in der heutigen Wiſſenſchaft verheißen wird, ſcheint erſt nach dreißig Jahren bey ihnen in Erfüllung zu gehen.

Ungen. (der Jüngere.) Vorſicht haſt du ja ſo eben mit Recht gerühmt, wie magſt du uns denn doch jetzt den Vorwurf der Langſamkeit machen? Denke dir die Staatsmaſchine, als ein ſehr zuſammengeſetztes Räderwerk, jedes Einzelne greift ein in ein Anderes, und alſo zuletzt in Alles, würden wir nun ſogleich jeden eben erſt erſonnenen Vorſchlag anhören, wie bald würde das Ganze ſtille ſtehen! Was aber die Prüfung neuer Principien betrift, ſo haben wir dazu weder Zeit, noch, wie ich glaube, Beruf.

Ungen. (der Aeltere.) Antworte mir, o Freund! was urtheilſt du von einem Hausweſen, wo immer etwas, bald

dies

dies, bald jenes fehlt, wo auch selbst bei festlichen Gastmählern etwas, ja oft das nöthigste vergessen ist? Sagst du nicht, in diesem Hause ist keine Ordnung, kein Zusammenhang im Ganzen, keine Einheit. Das Ganze zu erhalten ist unstreitig mehr werth, als an den Theilen zu beßern, und selbst wenn ein Theil schadhaft wäre, so ist es rathsam, so lange nur noch zusammen wirkende Bewegung da ist, um des Theils willen den Gang der ganzen Maschine nicht zu stören. In so fern haben wir Geschäftsmänner Recht, wie mich dünkt, nicht sogleich auf jede neue Theorie zu hören. Ueberdem haben diejenigen, welche sich bemühen, die Theorie des Staats systematisch festzustellen, selten oder fast nie, die erforderlichen praktischen Kenntniße, so daß sie jenen Handwerkern gleichen, die vorräthig auf den Kauf arbeiten, wo dann der künftige Käufer erst selbst zusehen mag, ob die Sache für ihn passe, oder nicht? Daher eine nöthige Auswahl statt finden muß. Sonach trift uns, wie mich dünkt, weder der Vorwurf des unentschlossenen Hinhaltens, noch des Beharrens in dem einmal gewohnten Geleise, indem es unsere Pflicht ist, einen festen und stätigen Gang zu beobachten, wodurch die Haltung des Ganzen immer gewinnt. Was aber die neuere Bearbeitung der Staatswissenschaften überhaupt betrift, so möchte ich die vorgelegte Frage weder ganz bejahen, noch auch gänzlich verneinen. Allerdings ist manches geschehen. Indeß immer doch mehr für den bloßen Litterator, als für den wirklich praktischen Staatsmann. Meiner Ueberzeugung nach, darf sich der praktische Staatsmann gar kein unbedingtes Princip setzen, denn unberechbare Erscheinungen treffen zuweilen ein, wogegen kein angenommenes Princip ausreichen will; Maximen aber kann er haben, die ihm zum Leitfaden dienen, vorzüglich aber praktisches Urtheil, um der Maxime, wo möglich, ihr Recht wiederfahren zu

laßen,

laßen, dennoch aber den Umständen zu weichen. Die Erhaltung des Staats ist an sich Zweck, und dies scheint mir eine rein praktische Aufgabe zu seyn.

Rec. Der Satz ist mir nicht unbekannt. Aber fragen ließe es sich denn doch, was eigentlich das Ganze sei, welches um seiner selbst willen erhalten werden müsse? — Ich denke mir etwa das Vorhaben einer Reise. Nun treffe ich alle nöthige Vorkehrungen dazu; ich wähle und berechne den Weg, überschlage mir die Kosten, versehe mich mit allen erforderlichen Bedürfnißen, welche mir die Gesundheit vorschreibt, oder die den Zweck des Vergnügens und der Bequemlichkeit haben, — und also ausgerüstet trete ich endlich meine Reise an, blicke nur auf den bestimmten Zweck hin, alles praktisch treibend, und ruhe nicht eher, als bis das Vorhaben der Reise erfüllt ist. Dürfte nun nicht Einer — etwa ein tadelsüchtiger Beobachter — dennoch von mir sagen: wozu aber die ganze Reise? was bezweckt sie an sich? reiset der Mann blos um zu reisen, oder verspricht er sich Vergnügen, oder beabsichtiget er Belehrung und Nutzen dabei? Im erstern Fall hätte er seinen Reiseplan anders einrichten, im leztern Fall hätte er nicht dorthin, sondern hierhin reisen müßen. Sage mir, wie soll ich mich gegen meine Freunde nun rechtfertigen, die mir ein solches Geschwätz hinterbringen? Werde ich mich auf die ganze Frage überhaupt nicht einlassen, und nur antworten, daß ich bei meiner Reise Niemanden zu Rathe zu ziehen brauche, so können sie, an deren Achtung mir doch gelegen ist, unmöglich eine sehr vortheilhafte Meinung von meiner Einsicht, von meiner Welt- und Menschenkunde bekommen; werde ich aber die Sache nicht also praktisch behandeln, so sehe ich einem Heere von Einwürfen und Zweifeln entgegen, denen ich schwerlich entfliehen kann.

Un-

Ungen. (der Aeltere) Wohl! angenommen die Reise habe überhaupt den Zweck des Vergnügens, oder Nutzens, so wirst du antworten: über die Art, den Zweck zu erreichen, habest du allein ein vollgültiges Urtheil.

Rec. Nutzen und Vergnügen bleiben aber doch immer allgemeine Zwecke, über die sich urtheilen läßt?

Ungen. Allerdings!

Rec. Meinst du nun, daß jemand Vergnügen habe, im Kerker zu sitzen?

Ungen. Man kann nicht wissen.

Rec. Was hältst du aber von einem solchen?

Ungen. Daß er etwa ein Sonderling sei.

Rec. Heißt dir der nicht ein Sonderling, welcher einen Werth darein legt, von dem großen Haufen des Volks abzuweichen?

Ungen. Ja, wohl!

Rec. Nicht wahr? ihn treibt eine andere, der des Volkes entgegengesetzte, Natur?

Ungen. Möglich!

Rec. Diese Natur ist's, es sey nun Eitelkeit, oder übelverstandener Ehrgeiz, welche ihn anreitzt, sich irgend wie auszuzeichnen, damit er nur bemerkt werde. Im Volke läuft einer wie der andere — und folglich unbemerkt, der Eine vor dem Andern — dem Vergnügen nach. Der Sonderling aber giebt eigens, und nur den Zweck zu erkennen, sich bemerken zu lassen. Liegt in dieser Verschiedenheit der Ansicht nun nicht eine Verschiedenheit der Naturzwecke, so daß die Art das Vergnügen zu erreichen bey dem einen oft Entbehrung, bei der Menge aber unmittelbaren Genuß nach sich zieht? Oder Entbehrung und Genuß willst du sie ebenfalls nicht getrennt wissen?

Un-

Ungen. Verschiedene Ansichten sind nicht verschiedene Dinge.

Rec. Wenn aber Sache und Vorstellung zusammen treffen, so daß, wenn z. B. der Sonderling im Kerker sitzt, er sich dadurch einen siechen Körper vorbereitet?

Ungen. Ich sehe wohl, daß du mich dahin drängst, wo ich zugestehen soll, es gebe eine allgemeine Natur der Dinge, man könne folglich weise, der Natur gemäß, oder unweise, der Natur zuwider regieren, und das Schicksal der Staaten hänge zum Theil davon ab. Wer aber hat dies je in Zweifel gesetzt, oder gar geleugnet?

Rec. So giebt es denn unumstößliche Grundsätze, die man unter keinerlei Bedingung verlassen darf. Stehen etwa die Maximen nicht unter den Grundsätzen, nennst du sie auch vielleicht Ansichten der Dinge? Nun so trift auch die Sache nicht überein mit der Vorstellung, und dieselbe Ursache bringt nicht mehr dieselbe Wirkung hervor.

Ungen. Auf dem Gebiete der Natur hat aber dieselbe unendliche Wirkungen.

Rec. Alle Wirkungen aber folgerecht herstammend aus derselben Ursache. —

Ungen. Sage mir doch, o Lieber! glaubst du gar nicht an Schicksal?

Rec. Und du, hast du das Schicksal erforscht, oder ist dir das Unerforschliche nicht eben Schicksal? Vermagst du wohl auf das Unerforschliche — forschend Rücksicht zu nehmen?

Ungen. Doch auf die mehrsten Fälle.

Rec. Was nützt dir zum Ausweis eine angelegte Rechnung, die nicht geschlossen ist?

Ungen. Einer gleichen Ungewißheit ist aber der Ausgang jedes menschlichen Beginnens unterworfen.

Rec. Antworte mir, o Freund! nennst du nicht praktisch seyn, einen Zweck haben?

Ungen. Ja, wohl!

Rec. Wo Zweck ist, giebt es da nicht Mittel, und beruht das Daseyn von Zweck und Mittel nicht auf einer folgerechten Reihe der Naturbegebenheiten?

Ungen. Und wenn ich das zugebe, was folgt?

Rec. Nichts anders, als daß du nicht praktisch verfahren kannst, wenn du das ungewiße, unerforschliche Schicksal mit in's Spiel bringst.

Ungen. So werden wir denn besondere praktische Zwecke setzen müßen.

Rec. Allerdings! damit wir das Praktische bestimmen, einschliessen in feste Gränzen, in Gränzen der Natur, die denn doch einmahl nicht zu leugnen ist. Läßt sich wohl ein praktisches Verfahren denken, wenn nicht vorher Einsicht in die Mittel zum Zweck möglich wird?

Ungen. Nun wohlan! was meinst du denn, mein so beleseuer Freund, was etwa der Zweck des Staats sei? Laß doch hören!

Rec. Meine besondere Ueberzeugung kann ich dir leicht mittheilen. Einige glauben, der Zweck des Staats sei überhaupt, die Menschen glüklich zu machen, Andere, Gerechtigkeit zu handhaben den Menschen. Mir scheint hingegen, daß sich beide Meinungen mit einander verbinden lassen. Ich sage: der Zweck des Staats ist, Gerechtigkeit einzuführen unter die Menschen, denn nur also werden sie glücklich.

Ungen. Das halte ich allerdings für eine reine Lehre, aber giebt es denn nur Ein Volck, und nur einen Staat in der Welt? Wie vermag denn dieser, oder jener besondere Staatsmann die Gerechtigkeit allgemein auch bey andern Völkern einzuführen?

Ist aber dies nicht möglich, wie wird es mit deinem Staatszweck aussehen, wenn durch die Ungerechtigkeit der Nachbarvölker dein Gerechtigkeitsstaat untergeht?

Und hier komme ich wieder zurück auf meinen vorigen Satz: beim Staat ist die Selbsterhaltung an sich Zweck, alle andere besondere Zwecke sind nothwendig diesem ersten und höchsten untergeordnet.

Rec. Triumphire nicht zu zeitig! Auch für diesen Zweck der Erhaltung haben die Staatslehrer aus der Reihe der Mittel einige dies, andere jenes ergriffen.

Einige setzen die Stärke der Vertheidigung in die Aufhäufung physischer Mittel, scharren Geld zusammen, und schaffen Krieger herbei, verlangen Gemeinschaft aller Völker, und Handelsfreiheit; Andere schließen den Staat, und isoliren ihr Volck, machen es unabhängig von seinen Nachbarn, und rechnen besonders auf die alles überwältigende moralische Kraft, auf Nationalität und Eigenthümlichkeit, im Fall ein Vertheidigungskrieg nothwendig wird. Und wenn nun auch endlich, trotz aller physischen und moralischen Kraft, ein Volck unterliegt, so wirst du — bei dem Ungewissen alles menschlichen Beginnens — dich darüber eben nicht sehr wundern können. Die Erhaltung eines Staats bleibt immer Folge, nicht Ursache; die letzte, und relativ höchste Ursache ist Zweck, nun kann die Ursache nicht in die Ursache gesezt werden, ohne etwas Ungereimtes zu äußern, demnach ist, wie mich dünkt, die Vermehrung der physischen und moralischen Streitkraft des Volcks, Mittel

zu

zu dessen Erhaltung. Da aber hier das Wort, moralisch, nur im Gegensatz nicht streng genug genommen ist, um jede Mißdeutung zu verhindern, so füge ich erläuternd wieder meine früher ausgesprochene Meinung hinzu: der Zweck des Staats ist Gerechtigkeit. Die größte sittliche und physische Kraft geht für ein Volk nur aus dem Gerechten hervor.

Ungen. Aber warum schweigt denn unser Philosoph? Billig mußten wir ihn hier in's Gespräch ziehen, denn die ganze Sache scheint am Ende auf eine Spitzfindigkeit hinaus zu gehen.

Ph. Bedeute mich doch, o Treflicher! machst du wohl einen Unterschied zwischen Räsoniren und Philosophiren? oder erscheint dir beides eins und eben dasselbe?

Ungen. Auch die Philosophen räsoniren doch — oder räsoniren sie etwa nicht?

Ph. Keines von beiden will ich behaupten, wenn du es nicht weißt.

Ungen. Nun Scherz bei Seite! wir wollen sagen, die Philosophen räsoniren.

Ph. Folglich werden diejenigen, welche zu räsoniren vermögen, auch philosophiren, und da alle Menschen, sammt und sonders sich des ersteren rühmen, so werden auch alle Menschen Philosophen seyn. Meinst du das nicht so? —

Ungen. Und wenn ich es also, und auch nicht ganz also meinte, was würdest du weiter daraus schließen?

Ph. Erkläre dich doch, o Treflicher! damit du mir verständlicher werdest für den Verstand.

Ungen. Ich meine mit einem Wort, der Philosoph hat schärfern, besitzt tiefern Verstand, als die Menge.

Ph. Sage mir doch, nennst du nicht groß, was mehrere kleinere Bestandtheile in sich vereinigt, und so das Tiefe, und das Scharfe sind es nicht zusammengesetzte Verhältnißbegriffe?

Ungen. Wie anders!

Ph. Das Große bestehend aus dem Kleinen, so wird jedes Kleine auch groß gegen ein Kleineres seyn, und folglich wird jedweder ein Philosoph gegen den andern, d. h. alle Menschen werden Philosophen, und es wird dennoch kein Philosoph seyn. Wie meinst du nun dies?

Ungen. Willst du denn, daß ich sagen soll, es gebe gar keine Philosophen? — Doch ich errathe dich, der Philosoph, nicht wahr? hat allein Verstand, wir andere Menschen haben gar keinen.

Ph. Sprichst du ernsthaft? denn in der That so ist's. — Der Verstand nemlich hat sie, sie selbst haben keinen Verstand. Der Philosoph allein hat Verstand, und wird nicht von seinem Verstande gehalten.

Ungen. Dies ist freilich eine unvermuthete Wendung, die du nimmst. Aber was ist denn das für ein Unterschied für die Denkkraft, ob Jemand Verstand besitzt, oder von ihm besessen wird?

Ph. Kein unwichtiger, daß der erstere seinen Verstandesgebrauch kennt, der andere nicht.

Ungen. Das ist lustig! womit versteht sich denn der Verstand?

Ph. Was hindert uns, um ein Beispiel zu wählen, gleich den Fabeldichtern, welche leblose Gegenstände personifiziren, und redend einführen, auch einmal unsere Beine sich unter einander besprechen zu lassen? Das linke wird zum rechten sagen: bist du bekannt mit dem Gehen? Das rechte aber wiederum zum linken: hast du wohl das Gehen schon getrieben? — Beide Beine kennen das Gehen

nur

nur vom Hörensagen, denn sie gehen nicht, sondern mit ihnen wird gegangen. Das Verstehen also versteht sich nicht. Der ganze Körper aber wird von sich aussagen dürfen, daß er gehe mittelst der Beine. — Ferner, die beiden Beine, wenn du jedes einzeln nimmst, vermögen sie sich fortzubewegen? keines über die Länge eines Schritts. Nur die Bewegung eines Schritts, er sei nun etwas länger oder kürzer, werden also die Beine kennen, und nie werden sie einen andern Weg zurücklegen, als diesen. Der ganze Körper aber wird sich fortbewegen von einem Ort zum andern, und zwar mittelst der Beine. Gleichergestalt, o Freund! wird derjenige, welcher seinen Verstandesgebrauch kennt, sich frei und leicht von einem Gegenstande zum andern fortbewegen, jener aber, der nur da ist in der zusammengesetzten Bewegung des Verstandes wird einem unserer Beine ähnlich seyn, das sich nie von seinem Nachbar über die Länge eines Schritts zu entfernen vermag.

Ungen. Aus einem sonderbaren Gleichniß deutest du einen noch sonderbarern Sinn. Also das Philosophiren ist ganz etwas anders als das Räsoniren, das Philosophiren wäre etwa die zusammengesetzte Bewegung als Eins betrachtet.

Ph. Nennst du den Verstand Eins, weil er Eins ist, oder weil er immer auf Eins ausgeht?

Ungen. Wie meinst du das?

Ph. Es ist doch ein Unterschied zwischen dem Werden und dem Seyn — ferner ob das Seyn sich ewig aus dem Werden entwickelt, Wirkung des Werdens ist, oder ob das Seyn ruhend blos durch ein Nichtseyn besteht, etwa wie die linke sich von der rechten Hand unterscheidet?

Ungen. Das erstere, ein Werden also, ein Hervorbringen schlechthin, das andere aber ein Gewordenseyn? Habe ich dich recht gefaßt?

Ph. Ganz recht. Das Eine ist gedacht, als anhebende, ursprüngliche Handlung, das Andere als Folge derselben, Erscheinung. Und das erstere nennen wir es nicht Urtheil, das letztere aber Sinnlichkeit?

Ungen. Ja wohl!

Ph. Meinst du nun, daß die anhebende, ursprüngliche Handlung nicht in sich Eins sei?

Ungen. Allerdings! würde sie denn sonst ursprünglich seyn!

Ph. Scheint es dir nicht auch, daß bei dem Urtheil mehr Selbstthätigkeit herrsche, als bei der Sinnlichkeit?

Ungen. Gewiß mehr bei dem Urtheil.

Ph. Folglich wäre ja wohl das Urtheil der unmittelbare Ausdruck, die nächste Erscheinung, Form der Selbstthätigkeit?

Ungen. Ja!

Ph. Und nicht wahr? wenn wir von dem Praktischen überhaupt reden, verstehen wir vorzugsweise damit das Urtheil, das Urtheil aber, sagen wir, ist Form der Selbstthatigkeit, demnach ist auch Urtheil haben, und Praktisch seyn gleichbedeutend.

Ungen. Ich halte es für Eins und ebendasselbe.

Ph. Das praktische Vermögen wird daher auch auf Einheit ausgehen, d. i. die Eins wird sich ewig aus ihm entwickeln?

Ungen. Allerdings.

Ph. Laß uns doch nun, du Treflicher! den Begrif der Thätigkeit gemeinschaftlich untersuchen. Scheint dir das Stätige nicht Eins zu seyn?

Ungen. Sicher!

Ph. Scheint dir aber das Stätige nicht auch Zwei zu seyn, weil es doch in sich wechselt?

Ungen. Freilich wohl!

Ph. Und das erstere außer der Zeit, das letztere aber in der Zeit?

Ungen. Erkläre dich deutlicher, denn ich verstehe nicht, was außer der Zeit seyn kann.

Ph. Hat nicht Alles, was in die Zeit fällt, Anfang und Ende? Glaubst du nun, daß die Stätigkeit oder Continuität auch Anfang und Ende habe?

Ungen. Nein! das glaube ich nicht.

Ph. Folglich liegt der Begrif der Continuität außer aller Zeit. Was aber außer aller Zeit liegt, ist das nicht nothwendig Eins?

Ungen. Wohl!

Ph. Von dem Urtheil aber, sagten wir nicht vorhin, daß es auf die Einheit ausgienge, demnach wird auch das Urtheil ein Continuum seyn, welches außer aller Zeit liegt.

Ungen. Dies folgt.

Ph. Um aber etwas stätig zu erhalten, um Dauer zu geben einem Dinge, wie anders wird es wohl geschehen können, als mittelst des Stätigen?

Ungen. Anders nicht, ganz natürlich!

Ph. Also durch das Urtheil?

Ungen. Gewiß!

Ph. Das praktische Vermögen oder das Urtheil erhält demnach allein den Staat.

Ungen. Aber siehe! hier kommen wir ja auf meine Rede zurück. Die Erhaltung des Staats — sagt' ich es nicht? — sei an sich Zweck, und eine rein praktische Aufgabe.

Rec. Und ich — fügt' ich mich nicht diesem Ausspruch? Aber eben in der Gerechtigkeit liegt nur ein reines Urtheil, — oder ich verstehe weder die anerkannten, noch die nicht anerkannten Philosophen mehr. Auch ich fange an zu glauben, die ganze Untersuchung sei eine unnütze Spitzfindigkeit.

Ph. Aber, du Guter, vergißt du schon wieder des Pfandes, und wie du es gelöst hast? — Doch ernstlich! (die Rede wieder richtend an den Ungenannten) da unser Freund es zu wünschen scheint, so laß uns doch zusammen noch einmahl den Begrif des Urtheils durchgehen, ob etwa im schnellen Vorschreiten wir, einiges vergeßend, nicht das Ganze erschöpft haben?

Ungen. Wenn du willst, uns soll es lieb seyn.

Ph. Antworte mir zuvörderst, ob du nicht des Sinnes bist, daß jede Erscheinung ihren Grund habe?

Ungen. Gewiß!

Ph. Trennest du nun nicht, ferner, äußere und innere Erscheinung von einander? Die innere nemlich als eine Erscheinung auf dem Boden des Gemüths, die äußere als eine Erscheinung auf dem Gebiete der Sinne?

Ungen. Allerdings! auch ich unterscheide also.

Ph. Meinst du nun, daß den Sinnen etwas erscheinen könne, was in dem Gemüth gar nicht liegt, noch je darein gelegt worden ist?

Ungen. Was nennst du doch hier Etwas?

Ph. Jedes Einfache, als besonderen Gegenstand.

Ungen. So muß ich die Frage verneinen. Denn zu jedem besonderen Gegenstand ist ein Begrif erforderlich, und der Begrif ist nicht unmittelbar das Geschäft der Sinne.

Ph. Wohl! so wird die Erscheinung überhaupt, innere und äußere, da sie einen Grund haben muß, zuletzt auf einen absoluten Grund zurückgeführt werden können.

Ungen. Richtig! in der zusammengesetzten Reihe aller Erscheinungen.

Ph. Und dieser Grund wird nothwendig ein Stätiges seyn müssen, weil die Erscheinungen in der Zeit und im Wechsel angetroffen werden. Das Stätige war uns aber

so wohl Eins als zwei, weil es doch in sich wechselte, um sich als Eins zu erhalten?

Ungen. So war es uns.

Ph. Als Zwei werden sich da die bewegenden Kräfte, oder die beiden Faktoren der Bewegung nicht stätig nähern können, ohne sich in Ewigkeit nie ganz zu durchdringen oder zusammen zu schmelzen?

Ungen. Allerdings! wohl verstehe ich dich. Nicht wahr gleich den Asymptoten, die sich den Schenkeln der Hyperbel unendlich nähern, ohne je mit ihnen zusammen zufallen?

Ph. Richtig! Und nennst du diese Zwei neben einander hinlaufende Faktoren nicht eine arithmetische Reihe in endlicher Zeit, hingegen eine Gleichung reiner Verhältniße, wenn zwei Linien zweimahl harmonisch geschnitten worden, und das dritte Glied erwachsen, nicht geometrisch und aufbauend in unendlicher Zeit?

Ungen. Ja wohl!

Ph. Welches von beiden das arithmetische oder geometrische Verhältniß wird nun wohl dem Stätigen eigen seyn, als absoluter Grund aller Erscheinungen?

Ungen. Wenn ich dir anders richtig folge, das geometrische, weil es zweimahl Eins in Zwei, die Eins aus sich entwickelt.

Ph. O Freund! so laß uns doch nun diesen also hervorgebrachten Begrif auch benennen, damit die Sprache nicht länger für uns als Unmündige spreche, sondern wir selbst den Mund eröffnen, und die Stimme erheben zum Preise Gottes. Der aufgefundene Begrif ist kein anderer, als der der Wahrheit, welche Alle kennen im Bilde, als in dem, was Wirklichkeit heißt, die Wenigsten aber in sich zu erzeugen vermögen.

Ungen. Also Wahrheit wäre ein Urtheil als Stätiges, welches die Wirklichkeit in sich erzeugt.

Ph. Nun sage mir doch ferner, o Lieber, was Gerechtigkeit sei?

Ungen. Das Gleiche unter dem Ungleichen zu finden, wie mir erinnerlich ist.

Ph. Das Ungleiche aber, in wie fern es ein Bestimmtes ist, wird nur der Gegensatz des Gleichen, ein Nicht — Gleiches seyn, das Gleiche selbst hingegen ein Nicht — Nichtgleiches, und so ins Unendliche fort? Nicht wahr?

Ungen. Gehe nur weiter!

Ph. Also wird denn das wahre Gleiche, in wie fern es ein Bestimmtes ist, in unendliche Zeit hinausgestellt, oder nirgends anzutreffen seyn. Diesen Begrif der Gerechtigkeit wollen wir daher den formalen, oder die Gerechtigkeit in der Erscheinung nennen. Das Wahre aber, wie wir jetzt wissen, ist ewig aufbauend das Stätige oder zweimahl Eins in Zwei, aus der sich ewig die Eins entwickelt. So sieh' denn zu, o Lieber! ob sich die Vorstellung der Gerechtigkeit nicht also erweitern lasse, daß sich die Wahrheit dieselbe aneignen möge. Was in dem Gemüth nicht liegt, oder je gelegen hat, kömmt nie in die Erscheinung, nicht wahr?

Ungen. Wohl!

Ph. Folglich wird dem gerechten Gemüth nie die Ungerechtigkeit erscheinen. Das gerechte Gemüth aber, in wie fern es ein bestimmtes ist, wird nichts anders seyn, als der Gegensatz des ihm Ungerechten, eben so wie wir es vorhin von dem Gleichen, und Ungleichen aussagen mußten. Demnach wird das wahrhaft Gerechte für sich nirgends bestehen, oder angetroffen werden, sondern das Gerechte wird sich nur in dem steten Streben nach dem Gerechten verkünden, und sichtbar seyn, und hinwiederum wird

das

das stete Streben nur ausgehen können; und seinen Grund finden in der Wahrheit. Ist es nicht so?

Ungen. Dies scheint zu folgen.

Ph. Laß uns also den vorigen Satz: daß das praktische Vermögen, oder das Urtheil allein den Staat erhalte, jetzt bestimmter aussprechen, indem wir hinzufügen: weil das Urtheil mittelst der Wahrheit, ein ewiges Streben nach dem Gerechten ist. — Und du, o Freund! (sich an den Recensenten wendend) wirst du ferner noch der anerkannten oder nicht anerkannten Philosophen spotten — denen überhaupt nur wenig an der Anerkennung liegt, denn das Zufällige nicht achtend, muß ihnen das Nothwendige doch werden, — wirst du ferner noch die ganze Untersuchung eine Spitzfindigkeit nennen, bevor wir erst zusammen den Begrif selbst untersucht haben, was spitzfindig sei, auf welchem Gebiet die Spitzfindigkeit zu Hause, und wie fern sie auf diesem Gebiet nothwendig sich aufhalte, als letzte Gränze der Trennung zwischen Form und Realität. Bist du nunmehr zufrieden gestellt?

Rec. Stöhre mich nicht, sondern laß mich ruhig dieses so erkleklichen Ergebnißes mich erfreuen, womit die Untersuchung hier schließt, eines Ergebnißes, welches mir gleichsam die alte Religion meines Gemüths im neuen Glauben bestättiget: der Staat werde allein durch Urtheil, Wahrheit und Gerechtigkeit im innigsten Bunde erhalten.

Ph. Wollt Ihr nun, o Freunde, wenn Ihr anders nicht ermüdet seid, daß wir versuchen, den Staat überhaupt in der Erscheinung nachzuweisen, oder versparen wir das lieber auf eine andere Zeit?

Rec. Nein, du Guter, laß uns alles zusammengehörige auch zusammen, und in der Folge durchgehen, damit der Gedanken, wie man sagt, als ein Ganzes erscheine, welches

ches Körper und Gliedmaaßen hat, und sich selbst in sich selber verkündet.

Ph. Nun so seht nur zu, wie Ihr mir helft, denn allein mögte es mir schwerlich gelingen, einen von nun an steilen und mühsamen Weg zu vollenden.

Rec. Frage nur, wir wollen dir antworten, und damit ich dies Versprechen auch sogleich erfülle, ich zuerst bin dazu bereit, um indessen unserm Freunde hier einige Erholung zu gönnen.

Ph. Wohlan! mein so rüstiger Genoße, willst du mir denn sagen, was der Zweck alles Treibens und Handelns der Menschen sei? Einige behaupten Genuß. Mir ist es aber immer nicht recht klar, wie die Menschen ewig nach etwas streben können, was der Augenblick wegrafft, was seiner Natur nach vorübergehend ist, und sich nicht bewahren läßt, etwa wie der Kunstliebhaber seine Kunstschätze, oder auch der Geitzige sorgsam sein Gold verschließt, um sich im beständigen Besitz davon zu erhalten. Oder meinst du, daß wirklich die Menschen einem solchen Unstäten und Flüchtigen nachsinnen?

Rec. Allerdings! geht ihr ganzes Dichten und Trachten auf Genuß, aber keinesweges als auf ein solches flüchtiges Wesen, wie du es schilderst, sondern weil der Genuß ewig wiederkehrt. Und auch ein Vorübergehendes ist ja doch eine Wirklichkeit!

Ph. Wegen der Wirklichkeit lieben denn also die Menschen wohl den Genuß?

Rec. Wie anders!

Ph. Und umgekehrt ist, nicht wahr, jeder Genuß auch immer wirklich?

Rec. Freilich!

Ph. Wenn nun aber der Eine den Genuß in Etwas legt, worin der Andere unmöglich Genuß finden kann,

so

so ist ja wohl ein besonderer Genuß für den einen wirklich und für den Andern nicht?

Rec. So scheint es.

Ph. Ist aber jeder wirkliche Genuß nicht auch zugleich ein besonderer?

Rec. Ja wohl!

Ph. So wird für den Einen wirklich seyn, was für den Andern nicht wirklich ist. Oder irre ich mich vielleicht?

Rec. Der Gegenstand des Wirklichen ist freilich verschieden.

Ph. Um seiner selbst willen wird also das Wirkliche nicht gesucht, sondern um des Gegenstandes willen, der wirklich ist. Meinst du nicht so?

Rec. Wohl! eben also meine ich es.

Ph. Ist denn nun aber zum Genuß das Wirkliche im Gegenstand hinlänglich, oder wird auch noch der Besitz des Gegenstandes selbst dazu erfordert?

Rec. Es dünkt mich, Nein! Das Wirkliche braucht nicht immer besessen zu werden. — So ist der Anblick einer von der Abendsonne eben schön erleuchteten Gegend, oder auch nur des klaren blauen Himmels für ein reines Herz, ein wirklicher Genuß, ob schon Niemand diese Gegenstände des Genußes besitzen kann.

Ph. Wohl! Der Besitz des Gegenstandes ist er dem Genuße nicht nothwendig, erfolgt der Genuß auch nicht aus dem Wirklichen, sondern nur aus dem Gegenstande, der wirklich ist, so wird, weil für den Einen wirklich seyn kann, was nicht wirklich für den Andern, auch der Gegenstand wirklich für den Einen, und nicht wirklich für den Andern seyn.

Rec. Dies folgt.

Ph. Kann nun aber der Gegenstand wirklich für den einen, und nicht wirklich für den Andern seyn, so ist, wie

mir

mir deucht, zum wirklichen nur ein Gegenstand überhaupt, nicht etwa dieser oder jener besondere Gegenstand erforderlich.

Rec. Ganz recht deucht dir das.

Ph. Aber wie meinen wir doch dies, o Lieber — irgend ein Gegenstand also, wird er wirklich, so erfolgt Genuß?

Rec. Nein! das nicht. Das Wirklichwerden des Gegenstandes allein giebt nicht Genuß, aber wohl ein besonderes Wirklichwerden des Gegenstandes überhaupt.

Ph. Das Besondere war uns ja auch ein Wirkliches, folglich heißt ein besonderes so viel als ein wirkliches Wirklichwerden.

Rec. Freilich wohl!

Ph. Nun sage mir doch, o Lieber, ob man genießen kann, einen Gegenstand überhaupt? Oder schmilzt dann vielmehr nicht Gegenstand und Genuß in Eins zusammen?

Rec. Das Letztere scheint mir zu folgen.

Ph. Also ein wirkliches Wirklichwerden wäre der Genuß? Hätten wir sonst nichts ausgesagt?

Rec. Sonst nichts, wenn du es so nimmst.

Ph. Aber der Gegenstand überhaupt, indem derselbe nothwendig im Genuß enthalten ist, vermag er wohl ein Streben zu bewirken, wie es denn doch ein Streben giebt?

Rec. Dies ist freilich nicht leicht zu beantworten.

Ph. Nennst du Zweck das Ziel einer Handlung?

Rec. Wohl!

Ph. Und die Richtung des Handelns hängt von Zweck, als von seinem Ziel ab?

Rec. Ja!

Ph. Demnach wird auch der Zweck, gleich einem abgesteckten Ziel, vorgehend seyn der Handlung?

Rec. Auch dies!

Ph. Welchen der Handlung vorhergehenden Zweck hat denn nun der Genußstrebende vor Augen, wenn kein besonderer, nur ein Gegenstand überhaupt zum Genießen erforderlich ist? Doch wohl keinen andern als zu genießen überhaupt?

Rec. Gewiß! keinen andern. Das Genießen ist selbst Gegenstand.

Ph. Und wenn endlich der Gegenstand nun wirklich wird, so genießt der Genußstrebende das Genießen des Genußes?

Rec. So wunderbar es auch klingt, ich muß es zugeben.

Ph. Also gleich wie der Genuß ein wirkliches Wirklichwerden war, so wird auch das Genießende nichts anders als ein genoßenes Genießen seyn?

Rec. Freilich!

Ph. Wenn daher das Genießen genießt, so wird ein Wirkliches wirklich, und in nichts — merke wohl, du Lieber! — als in der hinzukommenden Richtung des Handeins ist das erstere von dem letzteren verschieden.

Rec. In nichts sonst, gewiß!

Ph. Die Richtung des Handelns aber, als nach einem vorgesteckten Ziel, ist sie denn abhängig von dem Genußstrebenden, oder von dem Genuß?

Rec. Von dem Genuß, meine ich.

Ph. So liegt denn auch die Richtung des Handelns schon in der Beziehung des Genußstrebenden auf den Genuß?

Rec. Nicht anders!

Ph. Zwischen dem Genußstrebenden, und dem Genuß fällt also nur diese Beziehung: sie ist das einzig bemerkbare, auf welchem unser Blick noch ruht. Aber diese Beziehung ist nicht frei.

Rec. Bei dem Genußstrebenden nicht.

Ph. Gleicherweise, laß uns nun das Wirkliche untersuchen.

Rec. Das wollen wir.

Ph. Das Wirkliche, also schien es uns gleich anfangs, war oft da für den Einen, und nicht da für den Andern, so werden denn dieser Eine, und dieser Andere nicht nach Genuß streben, sonst werden sie beide sich begegnen im Genuß, und folglich auch Eins seyn im Wirklichen?

Rec. Sicher alsdenn.

Ph. Nach was können sie denn aber streben, wenn sie nicht streben nach Genuß? Werden sie denn streben, um zu streben?

Rec. Das wohl nicht. Es läßt sich keine Richtung ohne Ziel denken.

Ph. Sage mir, o Lieber, wird denn das Wirkliche ihnen Richtung, oder Ziel seyn?

Rec. Ich meine beides, so wohl das eine als das andere.

Ph. Beide Begriffe aber, Richtung und Ziel, beziehen sie sich nicht aufeinander, so daß wenn die Richtung ein Ziel, und wenn das Ziel eine Richtung zugleich gegeben wird?

Rec. Unbezweifelt.

Ph. Ist nun also das Wirkliche ohne Richtung und Ziel, zwischen Richtung und Ziel aber blos die Beziehung, so wird hinwiederum auch — bey dem Wirklichen, wie vorher bei dem Genuß nichts übrig bleiben, als diese Beziehung, auf welcher unser Blick noch ruht. Was meinst du aber, ob diese letztere Beziehung zwischen dem Wirklichen und Wirklichwerden frei, oder abhängig sei?

Rec. Frei, glaube ich, weil doch für den Einen wirklich, was für den Andern nicht wirklich ist.

Ph. Laß uns wohl merken, o Lieber! wie wir hier den Gedanken ausscheidend festigen, und bestimmen. Frei ist

die

die Beziehung nur zwischen dem Wirklichen und dem Wirklichwerden, folglich ist dieselbe auch nichts anders, als die Entwickelung des Wirklichen im Wirklichwerden. Nicht wahr?

Rec. Gewiß!

Ph. Die Entwickelung an sich aber ist nicht frei, denn auch sie ist ein für alle Mahl gebunden, abhängig wie die Richtung vom Ziel. Was demnach frei seyn kann, ist nur einzig die Handlung selbst des Entwickelns, der erste Grund, Bewegungsgrund, ob sich überhaupt die Handlung entwickeln solle, oder nicht? Aber den ersten Grund, Bewegungsgrund wie erklären wir ihn?

Rec. Als ein Treiben, Hindringen zur Handlung, bist du nicht auch des Sinnes?

Ph. Antworte mir doch, du Lieber, ob ein Treiben von etwas her, oder zu etwas hin, immer dasselbe ist? Sowohl das Eine, als das Andere ist es nicht ein Getriebenwerden, und kein Treiben?

Rec. Richtig! und daher nennt auch die Sprache ein absolutes Treiben, einen Trieb.

Ph. Und dieser Trieb, von woher?

Rec. Von sich selber, müssen wir setzen.

Ph. Alsdenn wird er nothwendig kein Trieb seyn.

Rec. Wie so?

Ph. Denn gieb Acht, ob ich mich etwa irre, aber also erscheint es mir. Zuvörderst jeder Trieb treibt, nicht wahr?

Rec. Allerdings!

Ph. Zwischen Trieb, und Treiben findet also eine Beziehung statt?

Rec. Freilich!

Ph. Die Beziehung, als sich entwickelnd ist aber ein für alle Mahl gebunden und abhängig. Wäre es daher nicht etwas Ungereimtes, wenn wir ein Selbst, als Erstes

 setz-

setzten, und von ihm aussagten, es sei durch sich selber ein für alle Mahl gebunden? Spottend unserer mit Recht, würde irgend Einer ausrufen: Gebunden! nicht wahr durch ein zweites und drittes Selbst? Was sollen wir ihm antworten?

Rec. Wenn du aber keinen Trieb annimmst, der von sich selber ist, was wird denn der erste Grund des Treibens seyn?

Ph. Wenn sich ein Körper fortbewegt im Kreise von einem Punkt aus, bis wieder zu demselben einen Punkt hin, wie beantwortest du denn, während der Körper weiter rückt, die Frage von woher? und wohin?

Rec. Beides, von woher? und wohin? ist denn freilich eins.

Ph. Gleicherweise wird auch ein Trieb von sich selber her, ein Trieb zu sich selber hin seyn, und kein Trieb ist daher von sich selber.

Rec. Nun so bescheide mich, von woher ist denn das erste von sich selber?

Ph. Fragst du woher? so mußt du auch wiederum beantworten können wohin? Vermagst du aber das letztere nicht, so läuft das Woher? dem Wohin? widersinnig entgegen.

Rec. Und wo werden sie zusammen treffen?

Ph. Nun errathe! nicht im Woher? denn da geht die Bewegung aus, eben so wenig nicht im Wohin? denn dort geht die Bewegung zu. Also im Wo?

Rec. Gefällt es dir wieder, mit Worten zu spielen!

Ph. Aber, du Wunderlicher, ich fordere dich auf, besser zu antworten. Ich vermag es nicht.

Rec. Im Wo? kommen freilich das Woher? und das Wohin? zusammen, das wußte ich eben auch.

Ph. Nun, wenn wir das wißen, so laß uns wieder vorschreiten. Kennst du etwa ein absolutes Wo?

Rec. Nein! fürwahr, das kenn' ich nicht, nur ein relatives.

Ph. Als relatives ist das Wo? veränderlich und zu versetzen?

Rec. Ja, freilich.

Ph. Was ist es aber, wodurch das Wo? versetzt wird?

Rec. Laß sehen! was das Wirkliche, in dem Wirkliche werden versetzt? Die Frage so ausgedrückt, antworte ich, das Wirken.

Ph. Gut! das Wirken wird also die vorhergehende Ursache des Wirklichen seyn, und das Wirkliche versetzen bald hier, bald dorthin. Meinst du nicht so?

Rec. Eben also meine ich es.

Ph. Wo im Kreise stellen wir aber diese Ursache des Wirklichen hin? Das Wirkliche ist selbst das Wo? folglich wird ja die Ursache mit der Wirkung zusammenfallen in Einen Punkt. Fällt aber die Ursache mit der Wirkung zusammen in Einen Punkt, so ist sie der Wirkung nicht vorgehend. Wie sollen wir diesem Widerspruch entfliehen?

Rec. Auf keine andere Weise, denke ich, als daß wir Ursache und Wirkung nicht trennen in dem Wirken, dem Wirken aber, die Bestimmung des Wo? oder die Wahl des Wirklichen zugestehen.

Ph. So wollen wir denn Wahl setzen. Nennst du nicht Wahl das Bemerken eines Gegenstandes unter vielen, und da wir keine Gegenstände, sondern nur einen Gegenstand überhaupt zugeben, das Einhalten der Handlung durch den Genußstrebenden?

Rec. Ganz richtig scheinst du mir zu erklären.

Ph. Trennen wir nun aber Ursache und Wirkung nicht voneinander, so wird das Einhalten der Handlung gar keine Ursache haben, und folglich wird auch keine Wahl seyn. Was ist nun zu thun?

Rec. Irgend einen Grund muß freilich die Wahl haben.

Ph. Aber welchen?

Rec. Einen allgemeinen Naturgrund, würde ich etwa schließen.

Ph. Das Allgemeine aber umfaßt es nicht das Besondere?

Rec. Ja!

Ph. Das Allgemeine wird demnach auch nur allgemein, nicht besonders wirken können? Oder das Allgemeine wird allgemein, und auch besonders wirken. Welches von beiden scheint dir nun das Passendste?

Rec. Das Letzte nur.

Ph. Wirkt der Naturgrund allgemein, so wird keine besondere Wahl, wirkt er aber ins Besondere, so wird die Wahl allgemein, in keinem Falle wird also eine eigentliche Wahl seyn. Ferner setzen wir, der Naturgrund wirkt zugleich allgemein und besonders, so wird zwischen dem Allgemeinen und dem Besondern in ihm gar keine Beziehung liegen, sondern in Etwas außer ihm, liegt die Beziehung aber außer ihm, so wird der Naturgrund selbst nicht mehr allgemein seyn. Wie nun?

Rec. So muß in dem Naturgrunde selbst die Beziehung sich bestimmen können.

Ph. Wohl! In der Beziehung, nicht wahr, sind die beiden Endpunkte, das Woher? und das Wohin? gegeben, nur das Wo? wird also zu bestimmen seyn?

Rec. Sicher!

Ph. Das Wo? ist aber das Wirkliche, also wird die Beziehung das Wirkliche selbst seyn. Sieh nun, du Lieber, was wir mühsam erbeutet haben, einen treflichen Satz: das Wirkliche ist Grund des Wirklichen.

Rec. Das Wirken im Wirklichen wird also nicht Grund des Wirklichen seyn?

Ph. Gewiß nicht! und folglich auch die Beziehung nur beziehungsweise frei. Aber bist du nicht des Sinnes, daß wir das Wirken, das Einhalten der Handlung, hinstellen außer allem Wirklichen?

Rec. Wir müssen wohl.

Ph. Das Wo? im Wirklichen wäre aber alsdenn gar nicht erkennbar.

Rec. Wie so?

Ph. Bedeutet Erkennen nicht ein Wiederfinden des Gekannten oder ein bloßes Kennen mittelst einer Beziehung?

Rec. Ja wohl! entweder das Eine, oder das Andere.

Ph. Da das Wirken aber besteht außer allem Wirklichen, so kann es nicht das Erstere: ferner da die Beziehung das Wirkliche als Grund des Wirklichen ist, so kann das Wirken auch mittelst des Wirklichen als Grundes nicht gekannt werden, und folglich auch nicht das Andere seyn.

Rec. Was wäre denn also das Wirken, wenn es gar nicht im Wirklichen ist?

Ph. Was es ist das Wirken? können wir gar nicht fragen. Es ist im Nichtwirklichen, weil das Wirken gleichbedeutend ist mit dem Wirklichwerden. Denn sage mir, o Lieber, ehe und bevor Etwas ist, was wird von dem Etwas seyn?

Rec. Seltsam fragst du. Nichts!

Ph. Alles sonach, was wir von dem Etwas oder von dem Wirklichen auszusagen pflegen, wird dem Wirklichwerden nicht zukommen. Es wird weder in der Zeit, noch in irgend einem Wechsel, weder frei noch abhängig, weder endlich noch unendlich seyn. — Aber, du Lieber, wurden wir nicht unwiderstehlich hingedrängt, von Satz zu Satz fließend, genöthigt, ein so wunderbares Wesen zu setzen, als das Wirklichwerden ist?

Rec. Allerdings, aufsuchend das Besondere in dem Wirklichen fanden wir, wie das gescheuchte und verfolgte Wild, nirgends Ruhe und Schutz, bis wir uns endlich so hoch verstiegen haben, daß nichts von einem Gegenstande mehr erkennbar erscheint.

Ph. Und bemerke wohl, wie unser Blick stets ruhte auf die Beziehung, als das einzig Uebrigbleibende. Das erste Mahl im Genuß, erklärten wir die Beziehung sogleich als nicht frei. Das zweite Mahl in Bestimmung des Wirklichen waren wir anfänglich unentschlossen, ob wir der Beziehung nicht zugestehen sollten, wenigstens ein freies Emporkommen. Allein als wir das Scheidbare abschieden, blieb uns nichts mehr als ein Unerkennbares — die ganze Beziehung ward gleichsam verflüchtiget. Auch jetzt zum dritten Mahle heften wir unsern Blick noch auf die Beziehung, zwar wie auf eine Traumgestalt, die wir ehehin im Wirklichen für wirklich hielten. Was ist es denn nun, daß sie von uns nicht loslassen will, wir von ihr uns nicht trennen können? Empfindest du auch diesen Zustand?

Rec. Auch ich kenne ihn allerdings, aber ihn zu erklären vermag ich nicht.

Ph. So wollen wir ihn wenigstens benennen, du Guter, mit dem Worte Reflexion, und weil sie so fest an uns, wie wir an ihr hangen, ihres Festhaltens wegen, sie die absolute heißen. Nichts anders also, wie die Reflexion, trieb uns von Satz zu Gegensatz beständig fort, bis an das Ziel, wo sie, die rastlose, absolut wird. Aber scheint es dir nicht rathsam, daß wir hier, wo wir mühsam angelangt sind, auf den Punkt der absoluten Reflexion — gleich wie zusammengränzende, die sich vorher ein Langes besprechen, dann übereinkommen, und an einem gewißen Tage früh und feierlich einen Markstein errichten, der Nachkommenschaft zum bleibenden Zeichen, — also auch wir ein Mahl setzen,

in

in dem von nun an bestimmten Worte Praktisch, und Praktisch seyn?

Rec. Auch mir scheint eine solche unvergeßliche Bezeichnung einer allgemeinen Gränze nicht überflüßig, denn jede vorübergehende und zerstückelte Reflexion wird gemeinhin auch praktisch genannt, und von den Mehrsten das absolut Praktische gar nicht einmahl geahnet.

Ph. Vollkommen richtig! indessen meinst du nicht, daß jeder Mensch ein endlicher Theil der Erscheinung des Praktischen sei?

Rec. Ja wohl! weil ein Jeglicher mehr oder weniger fähig ist der Besonnenheit.

Ph. In so fern also Jemand besonnen ist, in so fern wird er auch erzeugen, und hervorbringen ein endliches Stück des Praktischen. Aber haben wir denn die Reflexion bei allen Menschen bewiesen, nur wir beide erkannten uns in diesem Zustande, und sind wir berechtigt, von Zweien auf Alle zu schließen?

Rec. Nein! Das sind wir wohl nicht.

Ph. Wie aber werden wir denn die Besonnenheit darthun von Allen, welche, wie der Dichter sagt, die Allesernährende Erde hervorbringt?

Rec. Eine gewiße Tendenz zur Besonnenheit, dächte ich, könnten wir einem Jeglichen wohl zugestehen.

Ph. Vielleicht könnten wirs, vielleicht auch nicht, wenn du mir nur erst sagtest, was Tendenz ist? Mir klingt das Wort fremdartig, oder sollen etwa in dieser Gestalt die alten Titanen wieder aufleben?

Rec. Offenbar kömmt bei dem Begriff Tendenz, die Natur mit ins Spiel, dies fühle ich wohl, aber wie? weiß ich nicht.

Ph. Wohlan! so laß uns beide, gleich verbundenen Jägern, auf den Begriff ausgehen, vielleicht erhaschen wir ihn.

Haben wir nicht schon Spieler gesehen, welche im Spiel sich ärgern, verwünschen, ja wüthend werden, und spielend Alles so ernsthaft treiben, wie sie es nur im Ernste, und kaum dann, vermögen?

Rec. Gewiß! öfters sieht man solche.

Ph. Was thun diese nun? spielen sie oder spielt nicht vielmehr ihre ganze Natur aus und mit ihnen? Sie entwickeln unbewußt, eine zwiefache Realität. Erst ihren eigenen leichtsinnigen Gemüthszustand, in welchem eine Quantität Kraft verzehrt wird, gleich einer Maschine, dann auch ihre ursprüngliche Kraft selbst, welche in jener verlohrnen Quantität mit verschwindet. Glaubst du nicht, daß jede Maschine eine bestimmte Tendenz habe, dasjenige zu bewirken, wozu sie der Künstler gebildet hat?

Rec. Das glaube ich allerdings.

Ph. Und diese Tendenz der Maschine was ist sie anders, als eine in sich gespaltene Naturkraft, deren Faktoren zugleich vergehen mit dem Produkt?

Rec. Auch dies scheint mir richtig gesagt.

Ph. Hältst du das Spalten der Naturkraft aber nicht für wesentlich zum Produkt?

Rec. Gewiß, denn es läßt sich auch in der gemeinen Mechanik keine bestimmte Quantität Kraft ohne Last denken.

Ph. Die Bestimmung der Kraft ist sie nicht Ursache einer endlichen Hemmung der Kraft überhaupt, oder der Naturkraft?

Rec. Wohl!

Ph. Und die Natur ist sie im Wirklichen nicht ursprüngliche Kraft?

Rec. Allerdings für jede erscheinende Wirkung.

Ph. Folglich wird in der gehemmten die ursprüngliche Kraft der Natur nicht verschwinden, und dieses Verschwinden wird es sichtbar werden?

Rec. Im Produkt, meine ich.

Ph. Das Produkt aber vergeht es nicht zugleich mit den beiden Faktoren desselben?

Rec. Richtig! aber die ursprüngliche Kraft wird es auch wieder hervorrufen.

Ph. Ein aus ursprünglicher Kraft wieder hervorgerufenes Produkt, nennen wir das nicht produktiv?

Rec. Das können wir.

Ph. Einmahl wird sonach die ursprüngliche Kraft in der gehemmten mit verschwinden, dann wird sie aber von neuem anstreben gegen die gehemmte, und es wird ein ununterbrochenes Produkt entstehen, das die Hemmung oder die Endlichkeit zum einen Faktor, die mittelst der Hemmung aber von neuem anstrebende Kraft zum andern Faktor hat. Und dieses vermittelte Anstreben von Kraft nennst du das nicht Tendenz?

Rec. Sagte ich nicht, daß die Natur mit im Spiel wäre!

Ph. Das sagtest du allerdings. Wenn wir nun wie vorhin, allen Menschen eine Tendenz zur Reflexion zugestehen sollen, so wird auch diese Tendenz von der Natur vermittelt, durch Etwas angeregt werden müssen, nicht wahr?

Rec. Allerdings! die ursprüngliche Naturkraft wird irgendwo gehemmt erscheinen.

Ph. Wo meinst du aber wohl?

Rec. Ich sollte meinen, in dem physischen Bedürfniß.

Ph. Es sei. Allein gleich Reisenden, die um einen Weg zu merken, überall, vor und rückwärts hinschauen, um den Sinn an das Auffallende zu heften, damit sie auf dem Wege sich nicht etwa in dem Wege irren, so laß uns hier den gebrauchten Worten nachdenken und sie wieder kenntlich bestimmen. Was meinst du wohl, was die ursprüngliche Kraft anders sei, als jenes Wirklichwerden oder Praktische, welches als ein hohes denkwürdiges Zeichen auf

dem

dem höchsten Gipfel der umliegenden Gegend gestellt, uns immer merkbar bleibt?

Rec. Nicht anders, als dies, wenn ich ihm nachsinne.

Ph. Denn die Natur, wie wird sie uns erscheinen? doch nur als die Gestalt dieser ursprünglichen Kraft?

Rec. Freilich wohl! denn zwei ursprüngliche Kräfte lassen sich nicht denken.

Ph. Gewiß nicht! denn was urspringt, ist doch das Erste, was nun zum zweiten urspringt, ist doch auch das Erste, in der Zeit kann der Ursprung also nur zweimal das Erste seyn. Was aber in der Zeit ist, ist nur in der Folge, so nach ist der zweite Ursprung (wenn ich so sagen darf) — nur in der Folge des ersten, und gar nicht mit dem ersten, in Verbindung und Zusammenhang, oder er ist selbst in und mittelst der Folge, Folge des ersten. Ist er aber Folge des ersten Ursprungs, so ist der zweite nicht ursprünglich. Dies bewiesen, so ist die Natur nur eine Gestalt des Ursprünglichen. Nun laß uns auch wahrnehmen, welche Gestalt? Das Praktische ward uns mittelst der Reflexion, die Reflexion trieb uns von Satz zu Gegensatz, war also in sich gespalten, und in Sich gespalten zu seyn, ihr Eigenthümliches. Was meinst du nun wohl, welches der Begriff der Kraft sei?

Rec. Nicht wahr? wenn zwei Faktoren, bildend ein Produkt, in und mit dem Produkte verschwinden.

Ph. Richtig! Giebt es denn nun außer dem höchsten, dem Praktischen, ein anderes Reflexions-Produkt?

Rec. Nein! kein absolutes.

Ph. Gut! wenn aber aus ursprünglicher Kraft das Produkt immer wieder hervorgerufen wird, so nennen wir das Produkt produktiv. Nicht so?

Rec. Ganz recht!

Ph. Folglich wird die Reflexion produktiv, und die einzige ursprüngliche Kraft seyn zwischen Himmel und Erden, oder in der Erscheinung. Denn das Praktische lag außer allem Wirklichen. Diese ursprüngliche Kraft aber in der Erscheinung, wird als Kraft in sich gespalten der Begriff der Tendenz darstellen, meinst du nicht?

Rec. Die Reflexion wird sonach auch eine Tendenz seyn. Also verstehe ich es

Ph. Und vollkommen recht verstehst du. Und als Tendenz ist die Reflexion produktiv, und als produktiv, Natur. Die Natur als produktiv — aus ursprünglicher (Reflexions) Kraft immer wieder hervorrufend das Produkt, nennen wir Physis, sonach wird ein physisches Bedürfniß, jene Verbindung der beiden Faktoren in ein Produkt, oder die ursprüngliche Kraft anstrebend — in diesem ihren Anstreben, auf die gehemmte seyn. Jedes Anstreben aber ist es nicht vermittelt?

Rec. Ja! es ist eine Beziehung.

Ph. So wird das physische Bedürfniß die Erscheinung der Tendenz, oder eine Erscheinung der produktiven Natur seyn. Und so wäre denn jene Behauptung vollständig erklärt und erwiesen, daß die Menschen, Alle, aus physischem Bedürfniß angeregt werden zur Besonnenheit oder Reflexion. Und mittelst derselben, nicht wahr, haben sie alle die Tendenz zum Praktischen, und sind produktiv?

Rec. Dies folgt nothwendig, weil die Reflexion auf den höchsten Punkt in dem Praktischen schließt.

Ph. Wenn aber das physische Bedürfniß die Erscheinung der Tendenz zum Produktiven in der Natur ist, es demnach aber außer dem Praktischen, oder seiner Gestalt, der ursprünglichen Naturkraft, kein Reflexions — oder Naturprodukt giebt, welches nicht zugleich produktiv wäre, so werden die Menschen, Alle, ehe und bevor sie zur absolu-

soluten Reflexion gelangen, zwar produktiv des Praktischen seyn, sich dem höchsten Praktischen nähern, indessen nur in Verhältniß ihrer Besonnenheit, nicht wahr?

Rec. Gewiß! nur in diesem Verhältniß.

Ph. Solche unter ihnen also, welche den Gelüsten nicht zu widerstehen vermögen, werden gleich gefeßelten Sklaven die Kette des Genußes lebelang hinschleppen, in sich zerstreut wird ihr Handeln in Lust oder Unlust jeden Augenblick schwinden, wird wie ein morscher Faden unaufhörlich wieder abreissen, und sie selbst werden sich abquälen in Willkühr und Herzensnoth.

Rec. Allerdings fällt ihnen dies Loos.

Ph. Wenige hingegen, welche vorgedrungen sind bis zur absoluten Reflexion, oder dem Anfangspunkt des wahrhaft Praktischen werden nunmehr sich entziehen allem Vergänglichen und Wechselnden, welches sie härmte und erschütterte in ihrem ehemaligen Natur- — oder Erdenleben, und mittelst dieser Entziehung werden sie selbst bildend und erzeugend seyn. Ihnen allein werden hervorgehen die Begriffe vom ewigen Seyn, von Wahrheit und Stätigkeit, sie werden sie in allen ihren Gestaltungen auszubilden, und zu benennen vermögen, indeß die Andern Alles dieses nur von Hörensagen wie Unmündige nachlallen. Meinst du nicht?

Rec. Wie wollte ich nicht dieser Meinung seyn!

Ph. Auch den Begriff des Staats haben nur jene Wenige hervorgerufen, die übrigen Alle haben nur, angereizt durch das physische Bedürfniß, jeder nach Maaßgabe der ihm eigenthümlichen und eingewöhnten Besonnenheit die Tendenz zum Staat. Vermöge dieser ihrer gemeinsamen Tendenz zum Staat haften sie aneinander, und bilden wie kleine Elementartheile sich in ein Aggregat zusammen, welches die eben jetzt in Rede stehende Erscheinung ist.

Rec. Glaubst du denn aber, daß sich aus diesem natürlichen Menschen-Aggregat nicht etwas Edleres und Beßeres machen lasse?

Ph. Wohl glaube ich das! Je mehr die Menschen in der Besonnenheit sich stärken, desto fester, unzertrennlicher schließen sie aneinander, und gelangten sie Alle zum wahrhaft Praktischen, so wäre an und durch sich der Staat unzerstörbar.

Ungen. (der Aeltere) Aber sage denn doch, o Lieber, durch welche Mittel die Besonnenheit bei den Menschen zunimmt?

Ph. Laß uns nachsinnen, o Treflicher! in wie weit ein solches Mittel ausfindig zu machen sei? Gesetzt, es fügte sich so, daß uns Jemand bäte um ein Mittel, ein Buch zu lesen. Was würden wir einem Solchen, dem es doch Ernst schien, wohl auf seine Bitte erwiedern? Würden wir nicht zu ihm etwa folgendergestalt sprechen: Zuerst, hast du einen Vorleser, oder lieseſt du selbst? wie ist dein Auge? ermattet es leicht, lieseſt du mit oder ohne Brille? Du kennst, dem Sinneneindruck nach, die einfachen und zusammengesetzten Zeichen, Buchstaben und Worte? auch bist du bekannt mit dem Idiom, und dem Bau der Sprache, mit jedem äußern Mittel, welches das Buch voraussetzt? Giebt er auf alle diese Fragen gehörigen Bescheid, so werden wir nun also fortfahren können. Nimm in ruhiger Gemüthsstimmung das Buch, lies es durch von Anfang bis zu Ende. Dann suche dir einen klaren, deutlichen Begriff von dem ganzen Buche zu bilden. Schreib' ihn nieder, damit du den Gedanken durchdringst in allen seinen nahen und entfernten Beziehungen. Glaubst du dich nun gewiß, daß dir kein Theil des ganzen Gedankens entgangen ist, wovon du leicht die Probe machen kannst, wenn du aus demselben Gedanken nachbildest, und Acht hast,

ob diese Nachbildungen ihn nur noch stattlicher erscheinen lassen — so befrage dich ernstlich, und gewissenhaft, ob deine bisherige Ansichten der Dinge mit dem neuergriffenen Gedanken bestehen oder nicht? Bestehen sie, so habe kein Arges, sondern dringe immer in demselben Geiste fort, bestehen sie aber nicht, so setze so gleich deinen schon ehehin gehabten Gedanken an die Stelle des gelesenen, reime nunmehr Alles, das Alte und das Neue zusammen, und beurtheile, ob sich Alles aus Einem erklären lasse oder nicht? Trift es zu, so ist dein schon gehabter Gedancke Wahrheit, und der eben gelesene für dich nichts werth. Bist du aber mit dir selbst in Widerspruch, und vermagst du auch für jetzt, dich nicht aus demselben auf keine Weise zu retten, so sage zu dir selbst: dies Buch habe ich nicht gelesen, und vermag auch jetzt nicht, es zu lesen, wenn schon meine Augen über die Buchstaben und Worte hingleiteten. — Sollte der Bittende nun bey diesem Mittel sich nicht befriedigen können, und etwa ausrufen: O ich Unglückseeliger, ich kann kein Buch lesen! Meine ersten und nächsten Erzieher haben so Manches auf mich gewandt, mühsam habe ich mir selbst den Gebrauch vieler Zeichen erworben, aber wie sich Alles aus Einem erklären lasse! ist mir ganz und gar ein Räthsel. — Meinst du nun, o Treflicher, daß diese Klagen ein gutes Zeichen sind, und für die Zukunft etwas versprechen, so wollen wir ihm nicht länger sich abhärmen lassen, sondern ihm diesen Trost geben: Sei nie muthlos! gelingt dir das Mittel vielleicht nicht heute, so gelingt es dir vielleicht ein anderes Mahl. Nur sei immer wahr gegen dich selbst, und strebe fort. Dies, o Treflicher, wollen wir ihm sagen. — Antworte mir nun aber doch, was wir eigentlich von diesem Manne verlangt haben? vielleicht ein Unbilliges?

Ungen. Unbilliges wohl nicht. Das Mittel an sich ist gut, aber schwer.

Ph. Wie meinst du doch schwer? schwer überhaupt, oder schwer für uns, oder für ihn?

Ungen. Schwer im Allgemeinen.

Ph. Das heißt für uns, und für ihn, dann ist es auch unbillig. Denn sieh' nur, wie die Sache steht. Von uns verlangt der Mann ein Mittel. Was ist ein Mittel? mit dem natürlichen Mittel war er ausgerüstet, also zuletzt mußten wir von ihm ein Mittel verlangen, das über alle Natur und Reflexion hinausliegt, mit einem Wort, nur die reine Beziehung selbst ist. Sind wir einer solchen nun selbst nicht gewachsen, so fordern wir etwas von ihm, was wir nicht leisten, und folglich etwas Unbilliges.

Ungen. Mittel bedeutet also so viel, als die reine Beziehung selbst?

Ph. Nichts anders als das. Denn wo anzieht das Subjekt oder Objekt der Beziehung, da ist die Beziehung nicht geschloßen; durch Naturbedürfniß wird die Beziehung in der Besonnenheit wieder angeregt, und die Tendenz zum Praktischen dauert fort. Daher ist die reine Beziehung oder die absolute Reflexion einzig wahres Mittel, und wenn wir dieser nicht vermögend sind, so haben wir kein Recht, dem Manne zu rathen.

Ungen. Aber im Fall wir auch wirklich der absoluten Reflexion vermögend wären, was kann es dem so berathenen helfen?

Ph. Nicht viel, da hast du Recht, aber auch nicht wenig, wenn wir der Sache nachspüren. Die Beziehung überhaupt, der jener Mann vermögend zu werden wünscht,

haben wir sie nicht verfolgt bis zu dem Punkt hin, wo sie an das Praktische gränzt? Unser Verfahren ist in so fern selbst praktisch, ein Abbild, und im Fall wir nichts Unbilliges verlangen, ein Alleinbild des Wahren. Meinst du nun nicht, daß als Alleinbild der Mann wenig Nutzen von uns haben kann, zugleich aber als Abbild des Wahren wird er da nicht unsere Anweisung nur gewißenhaft zu befolgen brauchen, um vorzuschreiten in der Besonnenheit?

Ungen. Das wohl! wenn er sie aber gewißenhaft befolgt, so ist es mehr Glück, als Wirkung der Methode.

Ph. Ganz recht! Sage mir, nennst du nicht Glück, wenn unter vielen möglichen Fällen, die günstig oder ungünstig ausschlagen können, für den Wünschenden just ein günstiger Fall eintritt?

Ungen. Eben dies.

Ph. Und Zufall, nicht wahr? das Unbekannte, welches Glück und Unglück bestimmt?

Ungen. Ja wohl!

Ph. Dieses Unbekannte ist doch an sich unerforschlich?

Ungen. Richtig.

Ph. Das Unerforschliche aber hat keine Ursache?

Ungen. Nein!

Ph. So wird es nothwendig nicht im Wirklichen seyn.

Ungen. Dies folgt.

Ph. Was außer dem Wirklichen giebt es aber, als das Praktische?

Ungen. Nichts sonst. Gewiß!

Ph. So wird denn der Zufall das Praktische seyn. Damit wir aber eine und dieselbe Anschauung auch wieder erkennen in allen ihren besondern Gestalten und Verwandlungen, so laß uns noch zu diesen Zweien das Höchste hinzufügen, worauf uns die vorige Untersuchung geführt hat, nemlich das Wirklichwerden. Gleich der mythischen Vorstellung des Oceans, aus welchem alle Ströme entspringen, und wieder zurückfließen in ihn, erscheint das Wirklichwerden, als das Erste, dem Götter und Menschen huldigen. Unter den Olympiern heißt das Wirklichwerden das Praktische, von sterblichen Menschen aber wird es Zufall genannt: würde Homer sich ausdrücken. Glaubst du daher nicht, daß jede Methode zuvörderst praktisch seyn müße, wenn sie den Zufall, und das Glück ausschließen soll?

Ungen. Das glaube ich allerdings.

Ph. Was ist denn nun aber das Praktische als, im absoluten Sinn, das Alleinbild des Wirklichwerden, beziehungsweise hingegen ein Abbild des Alleinbildes, und dergestalt fortwährend abbildend das Abbild, wird sich nicht noch in den letzten Zügen und Spuren ahnen lassen die gemeinsame Abstammung aller Gebilde?

Ungen. Gewiß!

Ph. Wenn aber dies die Bedeutung des Praktischen ist, wie sie es denn allerdings ist, so wird es uneindringlich seyn, und uneindringlich werden. Seyn, wegen der reinen, auf nichts außer sich ruhenden Beziehung, Werden, zu Folge des Ersten und Höchsten, welchem das Praktische gleicht. Und es wird nur werden, in so fern es ist, und es wird nur seyn, in so fern es wird. Oder meinst du nicht, daß nur ein Ganzes vermöge nachzubilden das Ganze?

Ungen. Sehr stark bin ich der Meinung.

Ph. Der Theil aber nur eingehen könne in das Ganze, sich nie vermischen mit ihm?

Ungen. Auch dies gebe ich zu.

Ph. So wird denn keine andere Methode bestehen können, als das Eingehen des Theiles in das Ganze, und das Aufnehmen des Theils durch das Ganze. Verändern wir nun die Zeichen und setzen statt des Theils die abgebrochene, statt des Ganzen, die absolute Reflexion, so folgt zuerst, nicht wahr, daß es nur eine Methode geben könne, nemlich nur von dem Praktischen aus?

Ungen. Ohne Widerrede, weil das Praktische allein ein Ganzes ist.

Ph. Zweitens, da es nur eine Methode giebt, sie auch nur ausgehen könne auf Eines, — die abgebrochene Reflexion zur absoluten auszubilden?

Ungen. Ja wohl! denn diese Ausbildung ist ein Ganzes, nachbildend das Ganze, das Praktische vermittelst der Methode.

Ph. Vollkommen richtig! Hat nun jedes Ganze nicht eine unüberschreitbare Gränze?

Ungen. Gewiß! denn mehrere Ganze stehen unter sich in gar keiner Verbindung.

Ph. Einen Gegenstand, eingeschlossen in unüberschreitbare Gränzen, nennen wir den nicht isolirt?

Ungen. Eben so.

Ph. Demnach wird die Isolation das erste Erforderniß zur Anwendung der Methode seyn.

Ungen. Unleugbar.

Ph. Ferner mittelst der Methode soll die abgebrochene Reflexion zur absoluten erhoben werden, zum Praktischen an sich, folgt daher nicht, daß auch die Methode ein Ganzes seyn müße?

Ungen. So scheint es.

Ph. Das Praktische als Produkt nennen wir das nicht Urtheil, als Producität aber Wahrheit?

Ungen. So mögen wir.

Ph. Die Methode, als ein Ganzes wird daher zugleich Produkt, und produktiv seyn müßen.

Ungen. Dies folgt.

Ph. Und als Produkt beweglich, eingreifend, als produktiv aber fest, unerschütterlich?

Ungen. Nicht anders.

Ph. Das Produkt aber ist es nicht gespalten in zwei Faktoren, in die ursprüngliche und in die gehemmte Kraft, auf welche die erstere anstrebt? So sagten wir ja wohl?

Ungen. Ich erinnere mich dessen.

Ph. Als Produkt wird also die Methode, durch Hemmung die ursprüngliche Kraft entwickeln?

Ungen. Ja.

Ph. Als produktiv aber wird die Hemmung selbst ursprünglich erscheinen, und als solche sich entwickeln nach ewigem Gesetz der Wahrheit. Und in dieser zwiefachen Relation wird sich darstellen der allgemeine Naturkreis, das einige Gesetz der Bewegung hingegen bleibt Wahrheit. Denn was, als Wahrheit, ist wohl sonst fest, und unerschütterlich?

Ungen. Nichts anders, gewiß!

Ph. Woher denn aber unter den Menschen, o Lieber! der ewige Streit um die Wahrheit, wenn sie so etwas Festes und Unerschütterliches ist?

Ungen. Nur aus zwei möglichen Ursachen, wie mir deucht, entweder weil ein Jeder die Wahrheit zu besitzen glaubt, oder weil sämmtliche Streitende sie nicht kennen.

Ph. Und ganz richtig scheint mir dies gesagt. Denn sieh' nur, wenn unter diesen Menschen nicht ein jeder die Wahrheit zu haben glaubte, so könnte er sie dem Andern nicht ableugnen, denn man leugnet nicht ab, wenn man nicht weiß, was? und die Wahrheit ist auch kein ausschließendes Gut, sondern alle mögen sie nützen, wie ihnen lieb ist. Daß aber zweitens sämmtliche Streitende die Wahrheit nicht kennen, dünkt mich eben so leicht erweislich. Denn, im Fall nur einer unter den Streitenden mit der Wahrheit bekannt wäre, so würde dieser Eine mit ihnen keineswegs mehr streiten, obschon sie, die übrigen Alle, immer in dem Wahn ständen, er stritte. Dieser Eine, indem er ihr Streiten selbst begriffen, würde längst von ihnen getrennt seyn, wenn sie noch immer ihn in ihrer Mitte glaubten. Daher, kein Streitender ist im Besitz der Wahrheit, der Besitzende aber erregt allen den Streit. Das neue Wort, welches er dem früherern anschließt, ist nur die nähere Entwickelung des vorgehenden, und alle seine Worte stützen sich auf ein absolutes Erstes. Die Streitenden befinden sich in dem nemlichen Fall. Sie entwickeln nichts als Streit, und Rechthaberei, und müssen folglich glauben, auch dieser Eine beharre nur eigensinnig auf seiner Meinung. Mit Ungestümm fordern sie daher, man solle sie eines Andern überzeugen, dieser Eine werde doch auch wohl nicht der einzig Glückliche seyn, welcher

cher mehr wiße als die übrigen alle. Wie sollen wir ihrer nun los werden?

Ungen. Schwer freilich. Sie werden sich auf die Einstimmigkeit der Mehrzahl berufen.

Ph. Wollen wir ihnen nicht etwa also antworten: Gesetzt, ihr Lieben, ihr strittet Euch um die Schönheit. Keiner von Euch wäre aber ganz schön zu nennen. Würdet ihr den Streit nun dadurch aufheben, wenn immer ein neuer, eben so wenig schön, als die vorigen, zu euch träte? Was würdet ihr denn zuletzt nun thun müßen? Ihr würdet, nicht wahr, im ganzen Lande, und in einem weiten Umfange den Allerschönsten herbeirufen lassen? Dieser, wenn er sich stellte, würde denn nun der Einzige seyn; der vollkommne Ausdruck des Schönen. Aber wie viele, meint Ihr wohl, daß von den Allerschönsten zugleich anlangen dürften? Viele, gewiß! die sich alle berufen glaubten. Was blieb Euch übrig, als etwa einen Richter zu wählen, welcher im Stande sei, das Schöne auszufinden. Dieser, wenn er weise wäre, würde euch also anreden: Ihr verlangt von mir, daß ich erkenne über die Schönheit. Wie vermag ich solches? Weder das an sich Schöne, noch das an sich Häßliche habe ich je mit Augen gesehen. Was nützt mir auch zur Entscheidung des Streits, diese Aufstellung der Allerschönsten, wie ihr sie nennt? Die Allerhäßlichsten stellt Ihr mir sie gleichfalls daneben, so würde ich denn doch nichts anders thun können, als alle Stufen des Häßlichen oder des Schönen, aufwärts und abwärts zu durchlaufen, was aber schön oder häßlich sei, würde ich immer nicht bestimmen. Die beiden Enden der Reihe des Häßlichen und Schönen seht ihr aber so gut als ich. — Was ließe sich nun darauf Verständiges erwiedern? Wäret ihr nicht gezwungen, den Streit über die Schönheit

heit ganz aufzugeben? Und wißt ihr, wie in der That der Streit enden würde? — Das sollt ihr noch hören! Einige unter euch würden meinen, es lasse sich ohne das Schöne auch recht gut in der Welt leben. Man könne demungeachtet ganz ernstlich die Sachen treiben, arbeiten um das liebe, tägliche Brod, und sich auch zu Zeiten wieder lustig machen. Es sei eine müßige Frage. — Andere hingegen würden sagen: ein solches Ding, als das Schöne, müsse es denn doch aber geben: denn der Unterschied zwischen dem Häßlichen und Schönen sei einmahl nicht abzuleugnen, und eben weil er nicht abzuleugnen sei, müsse auch ein Grund davon irgendwo verborgen liegen, nur lasse es sich freilich nicht so gleich entdecken. Seit kurzem habe aber der menschliche Geist solche Fortschritte gemacht, daß man alle Hofnung, einst dahin zu gelangen, nicht aufgeben dürfe. Endlich eine dritte Partei wird den Glauben haben, ein an sich Schönes gebe es nicht, nur und lediglich das Gefallen an dem Schönen sei begründet. Man könne diesen Grund etwa den Schönheitstrieb nennen, und er beruhe vermuthlich auf bloße Uebereinstimmung des Vorstellungsvermögens mit der Sache, eben diese Uebereinstimmung sei aber Schönheit. Alle Streitende sammt und sonders werden demnach die Schönheit nicht als Begriff besitzen, oder meint ihr etwa, daß weil eure Taschenuhr übereinstimmt im Zeichen, mit der größten Sonnenhöhe im Meridian, — und ihr dann Zwölfe zählt, ihr nun auch den Bau des Weltgebäudes erklären könnt? Ist dies nicht, so wird auch Niemand euch begreiflich zu machen vermögen, was Schönheit sei. Glaubt ihr denn aber, daß es mit der Wahrheit eine andere Bewandniß habe, als mit der Schönheit? Also ergebt euch für jetzt in euer Schicksal. — Auf diese Art, o Treflicher! hoffe ich, sollen wir ihrer loswerden. Haben sie uns aber erst wie-

der verlassen, dann wollen wir sie selbst zum Gegenstand unserer Ueberlegung machen, um zu sehen, was in ihnen vorgeht.

Ungen. O ja! das laß uns thun.

Ph. Zuerst, meinst du nicht, daß die Gottheit jedem Menschen bei der Geburt gleichsam eine Waage mitgegeben? Die beiden Schaalen, an sich, sind eben im Gleichgewicht, der unbiegsame Waagebalken senkt sich auf keine Seite, und das Zünglein steht in der Scheere. Zugleich auch doppelte Einsetzgewichte, jedes mit dem andern in eine gleiche Anzahl von Stücken getheilt, so daß das letzte Loth oder Quentchen, gehörig zum Ganzen, auch das Ganze erst ausspricht.

Ungen. Wohl! lege aber das Bild nun aus.

Ph. Die Waage deutet das Vermögen zur Reflexion an. Die beiden eben abgewogenen Schaalen sind die Gegensätze in Wechselbeziehung. Der unbiegsame Waagebalken ist der Verstand, und des Züngleins Spielen in der Scheere ist die Sprache. Steht es aber senkrecht auf dem Waagebalken, so ist ein Reflexionspunkt da, und dem Menschen wird Gewißheit.

Ungen. Das läßt sich hören. Aber weiter.

Ph. Legt der Mensch nun immer gleiche Gewichte in die gleichen Schaalen, so bilden die Reflexionspunkte eine zusammenhängende Reihe, und mit jedem eingesetzten Stück wandelt sich die Summe, das Objekt, so daß mit dem letzten zum ganzen Gewicht, auch die letzte Ausbildung des Objekts erscheint. Sämmtliche Objekte aber sind gewiß, als Reflexionspunkte, und von diesen auch in der Anzahl nicht verschieden. Das Zünglein indeß, angeregt von beiden gewichtigen Schaalen zugleich, beharrt dennoch

noch in der Mitte senkrecht, und sein Beharren ist das Wort. Und also ist das Wort die Benennung das Zusammenfassen des gedoppelten Schweren in der Reflexion. Sprache und faktische Wahrheit entstehen sonach zugleich mit der Reflexion.

Ist des Menschen getheilte Naturkraft aber schwächer, unmittelbar in der gehemmten, mittelbar in der ursprünglichen Halbscheid, so entwickelt sich das nur lebenerregende physische Bedürfniß nach seinem eigenen Gesetz der Endlichkeit, und des Schweren, dem Menschen aber werden Lust und Unlust. Lust und Unlust, vermöge desselben Gesetzes, bemächtigen sich des Menschen, und in der Endlichkeit wird er selbst endlich. In die gleichen Schaalen vermag er nicht mehr gleiche Gewichte zu legen, die Schaalen wanken auf und ab, wie die Gewichte fallen, das Zünglein schweift aus der Mitte, und kann in keinem Punkte beharren. So oft es aber die Scheere vorbeistreift, entsteht ein Wort, doch kein Benennen, nur ein Benanntes, und mit den Reflexionspunkten, und der faktischen Wahrheit der Objekte verschwindet auch die Sprache. Der Mensch ist im Irrthum. Meinst du nicht, o Lieber! daß die Menschen bekannt sind mit diesem doppelten Gebrauch der Waage, so ihnen die Gottheit gegeben?

Ungen. Dieses gedoppelten Zustands müßen sie allerdings sich bewußt werden durch die Verschiedenheit der Ansichten, im ruhigen und bewegten Gemüth.

Ph. Sieh' nur, wie sie's treiben. Wenn sie erst irre geworden, so machen sie allerhand Versuche, um — wie sie sagen — hinter die Wahrheit zu kommen. Sie lassen die ganzen Gewichte weg, legen gar nichts in die Schaalen der Waage, und wenn nun keine der beiden,

weil

weil sie vorher richtig abgewogen, und leer sind, weder steigt, noch sinkt, so nennen sie dieses unschuldige Gleichgewicht, Hofnung. So bald sie aber wieder die Gewichte brauchen, so bleibt die Sache beim Alten. Zu Zeiten werfen sie auch nur ein Gewicht in die eine Schaale, in der andern ist nichts: die eine sinkt dann — so als Zeus Hektors Loos hineinlegte — bis in den Aidäs herab. Diese sinkende nennen die Menschen Furcht, (so wie überhaupt jedes Sinken durch Uebergewicht) die steigende Schaale aber heißt bei ihnen, lustig seyn und lustig machen. Ja, haben sie sich einmahl an diesen ungleichen Anblick gewöhnt, so bekümmern sie sich nur wenig mehr um die Waage, sondern ihr ganzes Leben ist getheilt in Furcht und Lustig seyn. Was sie in der Furcht abmachen, nennen sie Ernst, was hingegen im Lustig seyn geschieht, ist ihnen reiner Genuß, und auch ganz und gar nicht ohne guten Grund.

Ungen. Wie so denn?

Ph. Die Furcht hemmt die Thätigkeit. Die ursprüngliche Kraft wird anstrebend auf die gehemmte, und wird solchergestalt Erscheinung, Objekt. In der Furcht erblicken daher die Menschen den Ernst. Beim Lustig seyn hingegen ist die eine Schaale ganz leer geblieben, die Lustigen haben auf ihr Subjekt wie Verzicht gethan, sonach spielt nur noch die Natur mit ihnen, und sie, die Natur, realisirt, und begegnet sich im Genuß, ohne Zuthun der schon Lustigen. Allerdings ist daher ein solcher beschränkter Naturgenuß rein für sie, denn oft wird auch rein für leer gesetzt.

In diesem Zustande, o Lieber! befinden sich nun aber die zwei ersten Gattungen von Menschen, solche nemlich, welche die Wahrheit entbehrend, sie auch für entbehrlich hal-

halten, oder auch diejenige, welche beides so wohl den Irrthum, als die faktische Wahrheit kennend, immer noch auf einen Deus ex machina hoffen, der für sie stets die gleichen Gewichte in die gleichen Schaalen legte, und sie für ihre Person der schwürigen Arbeit ganz überhöbe. Bleibt uns aber nicht noch eine dritte Klasse übrig, eine Klasse, die eben, weil sie nicht die zahlreichste ist, auch auf die mehrste Bildung Anspruch macht?

Ungen. Ja wohl! die dritte Partei, welche des Glaubens ist, die Wahrheit bestehe in der Uebereinstimmung des Vorstellungsvermögens mit der Sache.

Ph. Ganz richtig! Laß uns denn also sehen, was bei dieser Partei vorgeht. Uebereinstimmung ist Verschiedenheit zurückgeführt auf Eins. Dies wäre demnach die Reflexion, die horizontale Lage des Waagebalkens, wenn beide Schaalen Gewichte tragen. Oder da wir von einer gebildeten Klasse reden, dürfen wir uns selbst auch wohl allgemeiner und strenger ausdrücken. Die Uebereinstimmung ist das Gleiche in dem Vielmahlvielen, folglich die beharrliche Reflexion. Ferner die Sache überhaupt ist zusammengebaut durch das Subjekt und Objekt, und ist gleichsam der Ausspruch (als solcher) der Waage. Was mögen sie nun aber, die sich zu dieser Partei zählen, unter dem Vorstellungsvermögen verstehen? Kannst du mir das sagen?

Ungen. So viel ich gehört habe, gewiße feste Gesetze, wodurch der Mensch alles von vorn herein wie in Summa erblickt, welches er hinterher nur theilt und zergliedert.

Ph. Also etwa wie eine Ziehmaschine, der sich die Glaser bedienen zur Verfertigung des Fensterbleies. Die gegossenen und vorläufig beschnittenen Bleistreifen wären das hinzukommende sinnliche Objekt, welches denn mehr-

mals

mals durch die Rinne des Futterklobens gezogen, zuletzt ein schönes Blei giebt?

Ungen. Allerdings, etwas Aehnliches.

Ph. Aber was meinst du, ob wir sie nicht einmahl fragen, wie sie zu ihrer Ziehmaschine kommen?

Ungen. Wenig mehr wirst du aber von ihnen erfahren.

Ph. Vermuthlich weil sie mehr wissen, als wir erfahren können. Denn, werden sie uns antworten, wie? zu fragen, ziemt sich nicht, weil die Anschauung von vorn herein, eben jede folgende Gestaltung bedingt. So wollen wir uns denn bei ihnen erkundigen, ob sie nur eine Anschauung oder mehrere von vorn herein zugeben? im letztern Fall würden sie zusammenwirken, und da frage es sich wieder, was sie zusammenhalte? im ersteren aber, wünschten wir doch diese Eine und also ursprüngliche Anschauung näher in Untersuchung zu ziehen.

Ungen. Darauf sind sie wohl schwerlich gefaßt.

Ph. Du glaubst also, daß es ihr Höchstes sei?

Ungen. Allerdings.

Ph. So ist ihnen in dem Anschauen, und anschauend nur das Objekt im Gegensatz des Subjekts erschienen. Ihr Subjekt ist noch selbst in der Beziehung mit verwickelt, und ehe dieses nicht zurücktritt aus dem Anschauen überhaupt, kann ihnen das Anschauen selbst, oder die absolute Reflexion nicht erscheinen.

Ungen. Das mag wohl seyn.

Ph. Alle diese drei Gattungen von Menschen, welche den Begriff der Wahrheit nicht besitzen, könnten wir sie nicht allgemein bezeichnen, wenn wir die natürliche Reflexion ihnen zur äußersten Gränze setzten? Denn nicht wahr, die erste Gattung ist ganz verloren in der Natur?

Un-

Ungen. Gewiß!

Ph. Die zweite läßig, ist im bequemen Zweifel, oder hegend die Hofnung.

Ungen. Wenn sie nur nicht urtheilen will, ist sie doch besser als die erste.

Ph. Die dritte Gattung aber ist entweder im Forschen begriffen, für sich, oder mittelbar durch Andere; nur vermag sie die Wahrheit in dem Wahren nie zu erkennen. Und folglich berührt sie die Gränze der Natur, als einer realisirten formalen Reflexion. Im Forschen ist sie aber deshalb begriffen, weil sich ihr formales Anschauen nur also realisirt, oder weil die Natur nur aus endlichen Reflexionspunkten ins Unendliche zusammengehalten wird und besteht.

Ungen. Wo beginnt denn nun aber die Wahrheit, disseits dieser gezogenen Gränze?

Ph. Wo anders, als in der freien Reflexion, oder der Beziehung an sich, zwischen den Gegensätzen? Antworte mir doch, o Treflicher! hältst du in der Algebra die Bezeichnung durch Buchstaben nicht von unendlicher Anwendung?

Ungen. Gewiß, wenn nur das Verhältniß bleibt, kann ich nicht allein die Buchstaben wechseln, sondern auch wirklichbestimmte Größen unterschieben.

Ph. In dem Verhältniß besteht also auch nur die faktische Wahrheit des algebraischen Ausdrucks, und nie wird dieses Verhältniß verändert durch Lust oder Unlust?

Ungen. Nie! sogleich würde sich auch der Irrthum entdecken.

Ph. Und was ist der Grund davon? nicht wahr, weil Dinge im Verhältniß nur Gestalt haben, nicht Gehalt?

Ungen. So ist's.

Ph. Dinge in Beziehung hingegen haben sie nicht Gehalt? Sich wechselseitig haltend unter einander beziehen sie sich zuletzt nicht alle auf Eins?

Ungen. Ich muß es zugestehn.

Ph. Demnach wird die freie Reflexion, als Beziehung nothwendig zusammenhaltig, eins seyn: und hinwiederum wird dieses Einsseyn der Reflexion auch nur frei heissen können. Gleichergestalt wird auch die Methode, um die Menschen von der unterbrochenen Reflexion zur absoluten zu bilden, außer daß ihr formal Genüge geschehe durch Isolation des Wirkungskreises, auch Eins seyn müssen, wenn sie als Eine nur auf Eins ausgehen soll. Und meinst du nicht, daß dies das Feste, Unerschütterliche sei, welches wir in dem Begriff der Methode, als produktive, auffanden?

Ungen. Gewiß! denn wenn es ihr Eines ist, daß sie auf Eins nur ausgeht, so producirt sie auch nur das Eine, und ist in ihm Eins.

Ph. Und dieses Eine, nicht wahr, kann nichts Bestimmtes seyn, weil jedes Bestimmte im Verhältniß steht mit einem Bestimmenden?

Ungen. Richtig!

Ph. Dinge im Verhältniß aber haben Gestalt, und Gestalt geht nicht ein in die freie Beziehung.

Ungen. Auch dies, nach dem vorigen.

Ph. Nothwendig wird dies Eine also nur Gehalt seyn?

Ungen. Wohl! aber wie ist dies möglich?

Ph. Nicht wahr, indem es dem Gehalt nach, unendlich, nun erst die Gestalt dem Gehalte hinzufügt?

Un-

Ungen. Gut! jetzt fasse ich es.

Ph. Dem Gehalt nach unendlich wird es in Beziehung stehen einzig mit dem Praktischen oder dem Wirklichwerden, nicht?

Ungen. Sicher! in keiner andern Beziehung.

Ph. Dies Eine wird sich beziehungsweise selbst Abbild des Alleinbildes, d. i. Selbstbild des Alleinbildes seyn?

Ungen. Wohl!

Ph. Und als Selbstbild des Alleinbildes wird es nicht hinzufügen die Gestalt zum Gehalt?

Ungen. Ganz recht!

Ph. Was aber hinzufügt die Gestalt dem Gehalt, ist das nicht Wahrheit?

Ungen. Allerdings, wenn die Gestalt hervorgeht aus dem Gehalt.

Ph. Das Hervorgehen an sich aber mögen wir das nicht Methode nennen?

Ungen. Ja wohl!

Ph. So wird denn die Methode ein Selbstbild des Alleinbildes seyn, und als Alleinbild produktiv, als Selbstbild aber Produkt.

Ungen. Dies folgt.

Ph. Und nur beziehungsweise produktiv, oder Produkt?

Ungen. Sicher!

Ph. Antworte mir nun, o Lieber, liegen in der Beziehung überhaupt, so bald sie angeschaut, Objekt wird, nicht drei Sätze, erstlich die zwei Gegensätze, dann die Erscheinung der verbundenen zwei Gegensätze?

Ungen. Vollkommen richtig, die Erscheinung ist gleichsam das Herausgeschiedene, und geht aus von den beiden ersten.

Ph. Was meinst du wohl, wie wir diese drei Glieder bestimmen, welche in der Methode wie Eins liegen? Zuvörderst als Alleinbild ist sie produktiv, dann als Selbstbild ist sie Produkt, zuletzt ist sie, als Erscheinung, folglich ein produktives Produkt. Wir sind im Besitz der Begriffe, also laß uns das Erste Religion, das Zweite Philosophie, und das Dritte Erziehung nennen. Oder hast du für diese Worte andere Begriffe, so entschließe dich, ob du mit diesen Nahmen freigebig seyn willst, oder nicht?

Ungen. Mein Entschluß ist kurz. Es scheint mir, daß gegen eine solche Benennung sich nichts einwenden läßt.

Ph. Damit es aber keine Anmaaßung sei, so will ich dir auch Rechenschaft darüber geben. Erlaube mir, zu beginnen mit dem mittelsten Gliede der Reihe. Demnach sage ich, die Philosophie sei Selbstbild, die Methode, als Produkt. Denn hältst du nicht dafür, daß die Philosophie dem Unwahren zu entfliehen strebe?

Ungen. Allerdings!

Ph. Nun haben wir, als wir die drei Gattungen von Menschen durchgiengen, welche sämmtlich nicht die Wahrheit erkannten, die Gränze alles Unwahren in die natürliche Reflexion gesetzt?

Ungen. Das haben wir.

Ph. Disseits dieser gezogenen Gränze, bestand uns das Wahre in der Beziehung an sich, in dem absoluten Gehalt, aus dem die Gestalt oder alles Wirkliche erst hervorgeht?

Ungen. Richtig.

Ph. Das Wirkliche war die Gestalt des Wirklichwerden?

Ungen. Ja!

Ph. Gestalt setzt aber nothwendig ein Verhältniß. Wo ein Bestimmtes ist, ist zugleich ein Bestimmendes?

Ungen. Gewiß!

Ph. Folglich wird in dem Wirklichen, das Wirklichwerden beziehungsweise bald Wirklichwerden an sich, bald das Wirkliche seyn?

Ungen. Dies folgt.

Ph. Und hinwiederum das Wirklichwerden wird in dieser Beziehung ein Wirklichgewordenseyn heißen können?

Ungen. Auch dies. Die Glieder sind gewechselt.

Ph. Als Wirkliches wird das Wirklichwerden aber ein Selbstbild seyn?

Ungen. Freilich!

Ph. Und das Selbstbild war Produkt?

Ungen. Ja.

Ph. Folglich wird das Selbstbild als Produkt, Philosophie bedeuten.

Ungen. Die Schlußkette ist ganz zusammenhängend.

Ph. Wohl! und das Wirklichgewordenseyn, nicht wahr, wird Folge des Wirklichwerden, als Wirkliches seyn?

Ungen. Unläugbar.

Ph. Produktiv nannten wir aber, wenn aus ursprünglicher Kraft das Produkt wieder hervorgerufen wird?

Un-

Ungen. Ich erinnere mich.

Ph. Das Produkt ist also Folge des Produktiven.

Ungen. Ja.

Ph. Das Wirklichgewordenseyn, als Folge des Wirklichwerden ist demnach Produkt?

Ungen. Recht.

Ph. Und die beiden Glieder der Beziehung gewechselt, ist das Produkt im Wirklichen produktiv.

Ungen. Auch dies.

Ph. Produktiv ist aber die Methode als Alleinbild, dem zu Folge bedeutet das Wirkliche als Wirklichgewordenseyn die Religion.

Ungen. Vollkommen bin ich mit dir einverstanden, denn die Religion ist und bleibt die wirklich gewordene Wahrheit.

Ph. Nun laß uns noch das Dritte rechtfertigen, rücksichtlich der Benennung.

Ungen. Gern, gehe nur fort.

Ph. Zuerst erinnere dich aus dem Vorhergesagten, des festgestellten Begriffs der Naturkraft, als einer in sich gespaltenen, und deren beide Faktoren zugleich vergehen mit dem Produkt.

Ungen. Sehr wohl erinnere ich mich dessen.

Ph. Die Naturkraft als ursprünglich war uns nichts anders, wie das Wirklichwerden im Wirklichen. Sonach ist sie gestaltannehmend, und nur gestaltannehmend ist sie?

Ungen. Gut!

Ph. Alles, was aber gestaltannehmend, nur ist, ist gestaltet?

Ungen. Gewiß.

Ph. Und was gestaltet ist, setzt die nothwendige Trennung in zwei Faktoren voraus?

Ungen. Allerdings.

Ph. Folglich was im Wirklichen nur ist, ist auch Produkt.

Ungen. Richtig.

Ph. Demnach auch die Naturkraft als ursprünglich?

Ungen. Ich muß es zugestehn.

Ph. Früher führten wir ja aber den Beweis, daß zwei ursprüngliche Kräfte sich nicht denken lassen?

Ungen. Ja, wohl.

Ph. Nun ist das Wirklichwerden ursprünglich an sich, sonach wird die Naturkraft nur die ursprüngliche Gestalt des Ursprünglichen seyn?

Ungen. Nicht anders können wir es ausdrücken.

Ph. Sind aber Gestalt und Gehalt nicht zwei Faktoren zum Produkt?

Ungen. Sicher!

Ph. So werden auch Gestalt und Gehalt, als Faktoren der ursprünglichen Naturkraft verschwinden müssen, wenn es zum Produkt kommen soll?

Ungen. Gewiß!

Ph. Und wenn sie verschwinden, wird das Produkt entstehen, und wenn das Produkt entsteht, werden sie verschwinden.

Ungen. So ist's.

Ph. Das Produkt wird daher ein produktives seyn, denn in dem Wirklichen werden immer, entweder die Faktoren, oder das Produkt wird bestehen.

Un-

Ungen. Unläugbar.

Ph. Ferner, alles Wirkliche, als Gestalt ist Natur, und natürlich?

Ungen. Ohne Widerrede.

Ph. Demnach auch die Reflexion, als wirkliche?

Ungen. Dies folgt.

Ph. Die natürliche Reflexion war aber die unterbrochene endliche?

Ungen. Ja!

Ph. Und als solche haben wir ihr eine Tendenz zugeschrieben, in wiefern nemlich die ursprüngliche Kraft, angeregt von dem physischen Bedürfniß, das Produkt der Faktoren, auf die gehemmte anstrebt?

Ungen. So haben wir.

Ph. Zu Folge der Tendenz entsteht daher unendliche Mahl das Endliche?

Ungen. Gewiß!

Ph. Das Endliche aber, unendliche Mahl entstehend, wird sich nie mischen mit dem Unendlichen?

Ungen. Nein! eben weil es unendliche Maht ein Endliches ist.

Ph. Also getrennt von dem Unendlichen, wird das Endliche, als der zweite neben dem ersten hinlaufende Faktor bilden eine arithmetische Reihe?

Ungen. Gewiß!

Ph. Und einer der Faktoren, die Differenz, ist negativ, entgegengesetzt dem positiven Faktor?

Ungen. Gut.

Ph. Dadurch werden zwei unter sich verschiedene Fälle möglich. Entweder der eine Faktor entwickelt sich gleich,

der andere hingegen gleich im Ungleichen. Oder beide Faktoren, jeder für sich gleich und ungleich, entwickeln sich zusammen wechselseitig, nemlich das Gleiche des ersten in dem Ungleichen des andern, und das Ungleiche des andern in dem Gleichen des ersten.

Ungen. Gut.

Ph. Den ersten Entwickelungsfall wollen wir Schwerkraft, den andern aber Federkraft nennen.

Ungen. Wohl!

Ph. Und nicht wahr, die Schwerkraft wird nur ein Uebergang seyn, denn nicht bestimmt ist das Ungleiche, die Federkraft hingegen, wird zu den lebendigen, in sich aktiven und zugleich passiven Kräften, gehören?

Ungen. Allerdings wegen der doppelten, und wechselseitigen Entgegensetzung.

Ph. Die Schwerkraft also, bestehend aus zwei Faktoren, dem Gleichen nemlich, und dem zugleich Gleichen und Ungleichen, wird als Erscheinung nur verschwindend seyn, damit das Produkt werde. Dieses Verschwinden in drei Gliedern, zwei coordinirten, und einem subordinirten, wollen wir überhaupt Phanomen, oder auch wenn für die coordinirte, passivaktiv, und für das subordinirte Uebergang gesetzt wird, mechanisch nennen.

Ungen. Wohl! gehe nur weiter.

Ph. Was anders wird uns nun wohl noch zurück bleiben, und in Betrachtung kommen als das Produkt?

Ungen. Sonst nichts, gewiß.

Ph. Das ist, die Federkraft selbst, das Lebendige. Nicht?

Ungen. Freilich.!

Ph.

Ph. Wohin wirst du nun aber die ursprüngliche Naturkraft rechnen?

Ungen. Wahrscheinlich zu den mechanisch erscheinenden Dingen, denn obschon ursprünglich, ist sie dennoch nur die Gestalt des Ursprünglichen.

Ph. Richtig. Mit dem Mechanischen zugleich entsteht die Naturkraft, und das Mechanische ist das zurückbleibende Objekt des Subjekts, Naturkraft. Aber auch dies laß uns nun überlegen, o Treflicher, wenn das Mechanische eigens im Verschwinden besteht, und kein Produkt weiter ist, als die Federkraft, wie bestimmen wir sie, als solches?

Ungen. Als produktives Produkt, meinst du nicht?

Ph. Wohl! bei der Federkraft wird sonach Produkt und produktiv, gleich nothwendigen Bestandtheilen Eines Begriffs, gar nicht zu trennen seyn: sie wird sich selber erzeugen, und hervorbringen im Produkt.

Ungen. Gewiß!

Ph. Und in Beziehung auf die Federkraft, wird das Mechanische passiv erscheinen, nur als überlieferndes Mittel. Die Federkraft an sich aber als aktiv.

Ungen. Auch dies mögen wir sagen.

Ph. Das Aktive und Passive werden demnach jedes für sich auch bestehen; das Aktive nemlich als entgegengesetzt dem Verschwinden, dem Passiven, wie ein Beharren, und das Passive hinwiederum als das dem Entgegengesetzten Entgegengesetzte.

Ungen. Wohl!

Ph. Dieses Band zwischen den mechanischen und lebendigen Kräften laß uns im Allgemeinen Erziehung nennen: in der Wirklichkeit aber das Verschwinden des Mechanischen mittelst des Mechanischen.

Un-

Ungen. Also der Uebergang im Uebergehen.

Ph. Ganz recht. So werden wir denn die Schwer- oder mechanische Kraft, im Verschwinden, Zögling, die aktiv beharrende aber Erzieher heißen dürfen.

Ungen. Dies folgt.

Ph. Und der Erzieher wird darstellen eine Quantität lebendiger Kraft, überwältigend den Zögling in jedem Augenblick der Zeit, damit das Produktive in dem Produkt werde, und das Produkt nichts anders als das Produktive sei.

Ungen. Wohl, ich folge.

Ph. Die natürliche Reflexion aber, o Lieber, nannten wir endlich, und abgebrochen: angeregt durch das physische Bedürfniß tendirte sie, sich zu erhalten endlich im endlichen zwar, jedoch im unabsehbaren Verfolge. Was anders als die Erziehung wird nun vermögend seyn, diese abgebrochene zur absoluten zu erheben, die Erziehung, welche begriffen in dem Kreise von dem Zögling und dem Erzieher, produktiv ihres Produkts an sich ist?

Ungen. Gewiß, nichts anders.

Ph. Die Erziehung demnach, wird auch von den dreien Bestandtheilen der Methode, das einzig Sichtbare der Erscheinung seyn, denn die Religion, als bereits wirklich gewordene, geoffenbarte Wahrheit wird nur wirken gleich der Gottheit, jenseit alles menschlichen Begreifens und Thuns, die Philosophie aber als Urquelle alles Wissens, wird eben deswegen nie in's Wissen kommen, sondern allein sich setzen in der Kunst, von der das Wissen ewig herströmt. Ist aber die Erziehung das einzig Sichtbare in der Erscheinung, so ist sie in der Wirklichkeit gleichbedeutend mit der Methode, und folglich zwischen dem natür-

lichen

lichen Menschen Aggregate, und dem Begriff des Staats das Mittel, die Beziehung an sich. Meinst du nicht!

Ungen. Ja wohl! Gleichwie aus einem Wenigen ein Mehr, und aus einem Mehr ein Absolutes werden kann, so ist auch die Erziehung nur das Mittel, die Erscheinung des Zusammenhaltens der Menschen zum dauerhaften Staate zu vervollkommnen.

Ph. Aber nicht wahr, o Treflicher, in und während der Reflexion haben alle irdische Dinge Anfang und Ende, und weil sie Anfang und Ende haben, eben deswegen sind sie irdisch?

Ungen. Gewiß!

Ph. Die Idee aber, oder das absolut Praktische ist einzig daurend, und ewig, und also wird denn auch der Staat, unendlich in endlicher Zeit daseyn, und seyn, und in diesem seinem Mittel, die Erziehung, wird er hier und dort, wie es Gott will, bestehen und wechseln. Uns aber ist es gelungen, strebend nahezukommen der Wahrheit, so weit es sterblichen Männern vergönnt ist. Laßt uns nun, o Lieber! gleich müden Wanderern ausruhen von dem langen Wege; welche ihn nach uns betreten, mögen sich der selbstthätigen Kraft nur erfreuend, wie wir, auch kein anderes Ziel suchen, noch finden.

Die früheren Schriften des Verfaßers „die Staatsform, welche 1808. und die Idee, welche 1809. erschienen" sind bei J. E. Hitzig in Berlin zu haben und von diesem durch alle gute Buchhandlungen zu beziehen.

Druckfehler.

Seite 1. Zeile 12. statt Vereinen ließ Verneinen.

ebend. Z. 21. statt Nichts, ließ Nicht.

Seite 2. Z. 5. statt wie, ließ nie.

Seite 7. Z. 21. statt Einszeugend, ließ Eins zeugend.

Seite 10. Z. 5. statt Reihfolge ließ Reihefolgend.

ebd. Z. 18. statt ein ließ im.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kalkreuth, Heinrich W. <<von>>,

Der Dialog nach Platon

Nürnberg 1811
Ph.u. 276
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046164-7